








کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره قفسه
شماره ثبت کتاب
«فهرست شده»
۱۴۲۵
بازدید شد
۱۳۸۱

... ذاته فنسبی این دل على ذاته بذاته لئن یکن غیره دلیلا علیه عمی عنی لا تراک العین کم من الظهور ما لیس لک

ثم لا یکفی علیک لئن هذه الوثاقة للابرابی علا ما ذکرنا انما یکون بالحب باسرار الرجه الیها واشتمالها علیه فمنهج الرجا الذی

هو منهج الالهی اجلی فی هذه الوثاقة فهو اولی من المنهج الاخری بهذا المعنی فهذا وجه وجیه للادقیقة جعل الله من فضله

الفقر فاکدکر داهب العطیات ومبدا الخیرات فعلیک بالتدبر فی جمیع ما ذکرنا فان فیه اسرار استورها الا عن صاحبها

عن الاغیار ... تحفة لاهل الیدار الذین هم اولوا الابصار للاستاد المحقق مولانا محمد ... فضل العلما

نسخه خوبیست از تعلیقات عبد الرزاق بن علی بن حسین لاهیجی

بر حواشی خفری بر شرح الهیات تجرید ...

... و ...

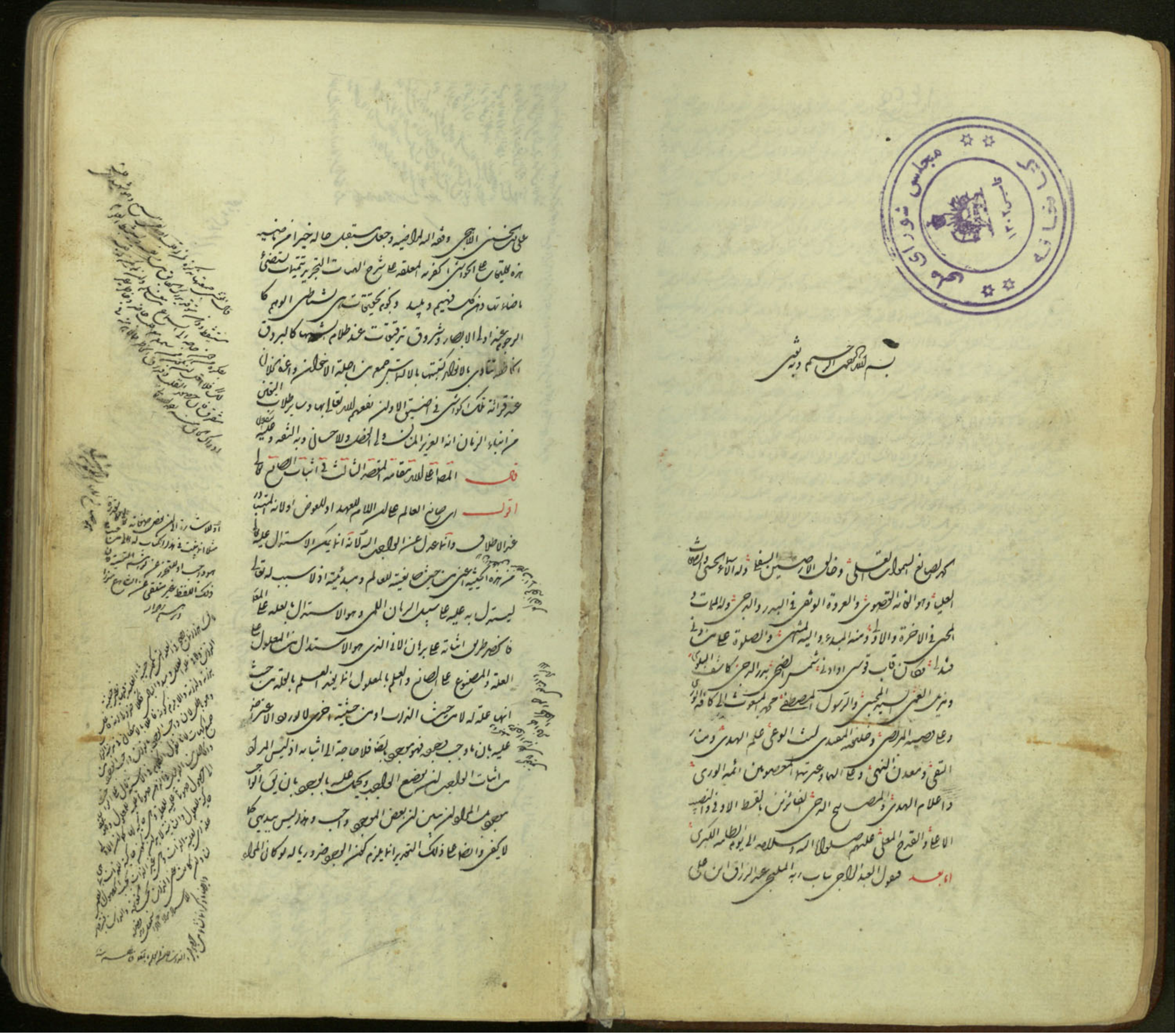
۲۲

ارشادی

الكون على اثبات انه لما كان المولف المؤلفة متقدمة على المؤلفة وهي متقدمة على ذي المؤلفة لاشتماله عليها فهو لم لا عليه المنع يعني وان كان
مراد من المؤلفة كون الجسم ذا اجزاء وكون التصور الجسم ذا اجزاء وصفا ثابتة للجسم نظرا الى ذات الجسم وكونه ذا مؤلف صفة له
بملاحظة الغير وهو المؤلف فالصفة الاولى متقدمة على الصفة الثانية بالذات لان ما بالذات متقدم على ما بالغير بالذات كما قيل في بيان سبق
الامكان الذاتي على الوجود في مقام اثبات الحدوث الذاتي فيقول لم ما ذكر في بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير من ان انتفاء ما بالذات يستلزم
لانتفاء ما بالذات وانتفاء ما بالذات يستلزم لانتفاء ما بالغير فانتفاء ما بالذات يستلزم لانتفاء ما بالغير دون العكس لجواز ان يكون انتفاء ما بالغير
بانتفاء الغير فيكون تقدم ما بالذات على ما بالغير من قبيل تقدم الاثنين الواحد على الاثنين حيث يستلزم انتفاء الواحد انتفاء الاثنين من غير عكس
حتى لا يستلزم انتفاء ما بالذات لانتفاء والذات من قبيل استلزام المعلول لانتفاء العلة وان استلزام انتفاء الذات لانتفاء ما بالغير من قبيل
استلزام انتفاء العلة لانتفاء المعلول فلا يلزم ان يكون استلزام انتفاء ما بالذات لانتفاء ما بالغير من قبيل استلزام انتفاء العلة لانتفاء المعلول
المقيد لكن تقدم ما بالذات على ما بالغير بالذات وايضا هذا البيان على تقدير كونه تاما لا يجري فيما نحن فيه لانه كما يستلزم انتفاء كون
الجسم ذا اجزاء انتفاء كونه ذا مؤلف بتوسط استلزام انتفاء الجسم واستلزام انتفاء الجسم انتفاء كونه ذا مؤلف كذلك يستلزم
انتفاء كون الجسم ذا مؤلف انتفاء كونه ذا اجزاء لان انتفاء كون الجسم ذا مؤلف ولو كان بانتفاء مؤلف الذي هو الغير
لكن لما كان انتفاء المؤلف مستلزما لانتفاء الجسم كان انتفاء كون الجسم ذا مؤلف مستلزما لانتفاء الجسم المستلزم لانتفاء كون الجسم
ذا اجزاء فانتفاء كون الجسم ذا مؤلف يستلزم انتفاء كون الجسم ذا اجزاء فظهر ان ما ذكره الشيخ من حديث المؤلفة وذي المؤلفة لا يرجع الى التحصيل
اقول وبالله الاعتصام وعليه التكلان ان ما ذكره الشيخ يظهر صحته ظهورا تاما بعد تمهيد مقدمات الاولى ان الوجود ليس منحصرا في المفهوم
الاعتباري الانتزاعي البديهي التصور الذي عدوه من المعقولات الثانية بل له وراء المفهوم حقيقة هي الاصل في التحقق والسلالة انا نعقول
بعادي هي متحققة بذاتها متشخصة بنفسها وحقيقة كل شيء هو ما يترتب عليه آثاره ولا شك ان الذي لا يترتب على مفهومه ولا على كنه المصدر
الاثر اي على امر هو وراء المفاهيم والماهيات وهو المعنى بحقيقة الوجود فهي حقيقة كل ذي حقيقة وهو كيف لا يكون حقيقة ان يرى اثره
هو ما في الوجود الثانية ان في المجعولية البسيطة اذ الماهيات ليست مجعولة بالجعل التركيبي لعدم كونه معقولا ولا بالجعل البسيط لا لانفكاك تعقله
عن تعقل كل علة وليس اتصاف الماهية بالوجود مجعولا ايضا لكونه من الامور الاعتبارية وما يترتب عليه الجعل اللوجود لا يمكن ان يكون امرا اعتباريا
الثالثة ان المجعول بالجعل البسيط يجب ان يكون محض الحاجة الى علته لكونه محتاجا اليه في ذاته لا في امر زائد على ذاته والا لكان
الجعل جعلا تركيبيا لا جعلا بسيطا واي صادقة هذه المقدمات ان وجود المعلول محض الارتباط الى علته وصرف التعلق الى العلة لا انه شيء
مرتبط وذاته متعلق الى العلة الرابعة ان المعلول لا يمكن ان يقتضي وجود شيء من جهة نفسه ولا من جهة وجهة من حيث هو وجهة والا لزم ان يكون للمعلول
شركة في افادة الوجود فلو اقتضى المعلول وجود شيء فيكون ذلك الاقتضاء من جهة وجهة الى الفاعل علته من حيث هو مرتبط الى العلة فيكون
المقتضي في الحقيقة هو العلة وبعد تمهيد هذه المقدمات نقول ان المؤلفة عبارة عن وجود الجسم وهو باعتبار كونه مرتبطا الى المؤلف مقتضيا
كون الجسم ذا المؤلف فهو بهذا الاعتبار حكمه حكم المؤلف فكما ان المؤلف متقدم بالذات على كون الجسم ذا مؤلف فكذلك المؤلفة بالجهة
الوسطى البرهان هو العلة فيكون البرهان برهان اللم فهكذا في سائر البراهين ولاجل اشتهار العلة الى الواجب بالذات كان البرهان
بالذات هو البرهان على كل شيء ولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فالنظر الى حقيقة انك ذا ما قامت الولية على وجهه كان

لم يكن واجبا اذ لو كان ممكنا كان جميع الموجودات ممكنا اذ ما سواه من الموجودات ممكن لانتفاء الواجب في الموجودية الا الموجود كيفيا
فلو كان الموجود كيفيا ممكنا ايضا يلزم ان يكون جميع الموجودات ممكنا واللازم باطل لاستلزامه الدور والتسلسل فكذا الملزوم الذي هو كون
الموجود كيفيا ممكنا فثبت كونه واجبا وهو المطلوب وهذا احق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وحمل
كلام المصنف عليه كانه يحتاج الى تكلف بان يجعل كلامه حاصل هذا التوجيه فافهم وكذا امر كيستلزم لاكمالها تمام ما ذكره بعض زاد الله بركاته

قال المحشي وبعد تقرير هذا الدليل [illegible] المقام على وجه يظهر به جميع تقريرات الدليل التي نظر فيه الى الوجه وبطلان الدور
والتسلسل لاثبات الواجب الوجود والفرق بينها فرقا معنويا لا يكون بمجرد تغيير الالفاظ والعبارات وما يحتمله كلام المصنف منها هو
ان قال لان الترديد فيه اما بجعله على سبيل منع الخلو او يكون على طريق منع الجمع او يكون على وجه الانفصال الحقيقي وعلى الاول يكون اللازم في
الشق الثاني من الترديد الانتهاء الى الواجب [illegible] لا يحتاج له الدور والتسلسل كما قال لانه لو لم يكن للموجود افراد بالبداهة فان كان واحد من افراد
الموجود مطلقا واجب الوجود ثبت المطلوب ولئن كان كل الموجودات المعلومة بالبداهة ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب
لاستحالة الدور والتسلسل ولا شك ان الترديد بين كون واحد من افراد الموجود مطلقا واجب الوجود وكون جميع الافراد المعلومة بالبداهة ممكنا يكون
على سبيل منع الخلو لامكان الجمع بينهما وهو ظاهر [illegible] رفعهما لان رفع الاول انما يكون بكون جميع افراد الموجود مطلقا ممكنا وهو يستلزم كون
جميع الافراد المعلومة بالبداهة ممكنا ورفع الثاني انما يكون ببعض الافراد المعلومة بالبداهة واجبا وهو يستلزم كون واحد من افراد الموجود مطلقا
واجبا فرفعهما يستلزم وضعهما فيكون ممتنعا ولا شك ان الصادق على تقدير كون جميع الموجودات المعلومة بالبداهة ممكنا لا يكون الزام كون بعضها واجبا
من كون اثبات الواجب فيه بطريق الكشف ولا الزام للدور والتسلسل حتى يكون الشق الثاني في بيانه الاعتبار باطلا فتعين الشق الاول فثبت المطلوب
الظاهر انه على تقدير كون الترديد على سبيل منع الخلو لا يكون له الا تقرير واحد وكلام المصنف لا يحتمله لان الترديد في كلام المصنف على سبيل ا
لانفصال الحقيقي [illegible] الخلو وهذا التقرير هو التقرير الاول الذي ذكره المحشي على تقدير ان يكون الضمير في قوله فان كان واحدا منها
لافراد الموجود مطلقا وفي قوله وان كان كلها للموجودات المعلومة بالبداهة وعلى الثاني وهو ان يكون الترديد في الدليل على طريق منع
الجمع يكون اللازم في الشق الثاني لا وجود الواجب بطريق الكشف او [illegible] اللازم فيه الدور والتسلسل فيكون الشق الثاني [illegible] فتعين الشق الاول
فثبت المطلوب فتقرير الدليل على هذا ان يقال انه لا شك ان للموجود افرادا بالبداهة فان كان واحد من الافراد المعلومة
بالبداهة واجب الوجود فهو المطلوب وان لم يتحقق في افراد الموجود مطلق واجب الوجود لزم الدور او التسلسل [illegible] في الشق الثاني
لانه لم يتحقق في افراد الموجود مطلق واجب الوجود لزم ان يتحقق فيه واجب الوجود [illegible] احتمال تقرير الكلام على هذا التقدير
كعدم احتمال كلام المصنف [illegible] ولا ان الترديد بين كون واحد من الافراد المعلومة بالبداهة للموجود واجب الوجود
وعدم تحقق واجب الوجود في افراد الموجود مطلقا ليس على سبيل منع الجمع لامتناع الجمع بينهما وهو ظاهر [illegible] رفعهما بان يكون فرد من الافراد
التي تكون غير معلومة بالبداهة واجب الوجود وعلى الثالث وهو ان يكون الانفصال حقيقيا فالترديد اما في البعض المعين من افراد الموجود مطلقا
او من الافراد المعلومة بالبداهة ولا في البعض الغير المعين من افراد الموجود مطلقا او من الافراد المعلومة بالبداهة والثاني في الشق الثاني في
القسم الاول من هذا القسم لا لزوم الدور او التسلسل ولا تحقق الواجب بطريق الكشف [illegible] في كل الافراد مطلقا والمقيدة بكونها معلومة بالبداهة
فتقريرات الدليل على هذا التقدير سبعة الاول ما ذكره المحشي بقوله لانه لا شك [illegible] كلام المصنف عليه بان يجعل اللام في قوله الموجود
للعهد الخارجي والضمير في قوله [illegible] للواجب والثاني [illegible] للموجود افرادا بالبداهة فان كان واحد معين من هذه الافراد كهذه
الموجود مثلا واجب الوجود ثبت المطلوب وان لم يكن واجب الوجود كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة
الدور والتسلسل وكلام المصنف لا يحتمله الا بعد [illegible] التقييد فيه وجعل اللام للعهد الخارجي والضمير للواجب والفرق بينه وبين تقرير [illegible]
الاطلاق والتقييد والثالث والرابع [illegible] الذي ذكرها المحشي وكلام المصنف لا يحتمل [illegible]
لكون اللازم في الشق الثاني في لزوم الدور والتسلسل بخلاف اللازم في كلام المصنف فان اللازم فيه هو تحقق الواجب ولهذا يحتمل [illegible]
الثاني منهما بان يجعل اللام للجنس والضمير لكون الموجود واجبا والخامس ان يقال لئن كان واحد من الافراد المعلومة بالبداهة
للموجود واجبا ثبت المطلوب وان لم يكن شيء منها واجب الوجود كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة
الدور والتسلسل وكلام المصنف لا يحتمله الا بعد [illegible] التقييد فيه وجعل اللام للجنس والضمير للواجب والسادس ان يقال لئن كان كل واحد من
افراد الموجود مطلقا واجبا ثبت المطلوب والا فان لم يكن شيء منها واجبا لزم الدور او التسلسل واللازم باطل فكذا الملزوم ولئن كان البعض
واجبا ثبت المطلوب وكلام المصنف يحتمله بان يجعل اللام للاستغراق ويجعل قوله لاستحالة الدور والتسلسل اشارة الى بطلان القسم الاول
من الشق الثاني والسابع ان يقال لئن كان كل واحد من الافراد المعلومة بالبداهة واجب الوجود ثبت المطلوب والا فان لم يكن شيء
منها واجب الوجود كان الكل ممكنا ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل ولئن كان البعض واجبا ثبت المطلوب والفرق
بينه وبين ما قبله سوى التقييد والاطلاق ان في الثاني كما [illegible] ابطال القسم الاول من الشق الثاني بالزام الدور والتسلسل كذلك تم
ابطاله بالزام [illegible] بخلاف هذا التقرير فانه لا يمكن ابطاله الا بالزام الدور والتسلسل فهذه جملة تقريرات هذا الدليل
[illegible] عشرة كاملة فعليك بالتأمل فيها حتى تطلع [illegible] في كلام المحشي وكلمات سائر المحشين في هذا المقام من الخلل والفساد والله الهادي
[illegible] في سبيل الرشاد ثم [illegible] تقرير [illegible] بوجه [illegible] ان الموجود [illegible] الذي هو صرف الوجود ومحض الحقيقة [illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لصانع السماوات العلى وخالق الأرضين السفلى وله الآلاء الحسنى والصفات العليا وهو الغاية القصوى والعروة الوثقى في البدء والرجعى وله الملك في الآخرة والأولى ومنه المبدأ وإليه المنتهى والصلوة على من دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى شمس الضحى بدر الدجى كاشف البلوى ومزيل العمى السيد المجتبى والرسول المصطفى محمد المبعوث إلى كافة الورى وعلى وصيه المرتضى وخليفته المقتدى ليث الوغى علم الهدى ومنار التقى ومعدن النهى وعلى آلهما وعترتهما المعصومين أئمة الورى وأعلام الهدى ومصابيح الدجى الفائزين بالقسط الأوفى في النصيب الأعلى والقدح المعلى عليهم صلوات الله وسلامه إلى يوم الطامة الكبرى

أما بعد فيقول العبد الراجي رحمة ربه المليح عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهجي وفقه الله لمراضيه وجعل مستقبل حاله خيرا من ماضيه هذه تعليقات على الحواشي الخفرية المعلقة على شرح إلهيات التجريد تتميمات لما تضمنته من تحقيقات ذهن كل فهيم وبليد وكونه تحقيقات يعني شياطين الوهم كالرجوم عنه أولي الأبصار وشروق ترقيقات عند ظلام شبهها كالبرق الخاطف تتلألأ للأنظار كتبتها بالالتماس جمع من أجلة الأخلاء وأعزة خلان عند قرائته تلك الحواشي في الصيف الأول نفعهم الله تعالى بها وسائر طلاب اليقين من أبناء الزمان إنه العزيز المنان وذو الفضل والإحسان وبه الثقة وعليه التكلان

قال المصنف أعلى الله مقامه المقصد الثالث في إثبات الصانع تعالى

أقول أي صانع العالم على أن اللام للعهد أو للعوض أو لأنه المتبادر عند الإطلاق وإنما عدل عن الواجب إليه لأنه إنما يمكن الاستدلال عليه تعالى من هذه الحيثية أعني من حيث صانعيته للعالم ومبدئيته إذ لا سبب له تعالى ليستدل به عليه على سبيل البرهان اللمي وهو الاستدلال بالعلة على المعلول فانحصر طريق إثباته على برهان الإني الذي هو الاستدلال من المعلول على العلة والمصنوع على الصانع والعلم بالمعلول إنما يفيد العلم بالعلة من حيث إنها علة له لا من حيث الذات أو من حيثية أخرى لا يقال يرد الاعتراض عليه بأن ما وجب وجوده فهو موجود أيضا فلا حاجة إلى إثباته إذ ليس المراد من إثبات الواجب لنفس مفهوم الواجب وتحكيم عليه بالوجود بأن يكون الواجب موجودا من المحمول لزم ثبوت ليس بعض الموجود واجب وهذا ليس ببديهي كما لا يخفى وأيضا على ذلك التقدير إنما يلزم كون الوجود ضروريا له لو كان المحمول



الواجب الوجود في نفس الامر واما اذا كان المعلوم ما فرض كونه واجب الوجود فلا مطلق
من هذه المسئلة بيان ان لهذا المفهوم فردا في الواقع ولهذا العنوان حقيقة في
الخارج لا كالمفهومات الفرضية ضرورة ان مجرد تصور هذا المفهوم لا يستلزم كونه
ذا حقيقة في الخارج وبالجملة ان هذا المفهوم كساير المفهومات امر ذهني يوجد في الذهن ووجود
المفهوم في الذهن لا يستلزم كونه ذا فرد ذهني فضلا عن الخارجي **قوله**
لا شك في وجود موجود **اقول** اي في وجود الموجود بما هو موجود اي في تحقق طبيعة الموجود
من غير نظر الى خصوصيات الافراد على ما يقتضيه نظر الالهي ولذا كان
العلم بوجود الطبيعة انما يحصل من العلم بوجود الافراد اذ تحقق فرد ما
الموجود لكن بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها
على ما في شرح المواقف فلا يرد ان هذا الترديد فيه اذ الموجود العيان المشكوك
فيه ممكن بلا شبهة ولا يحتمل ان يكون واجبا كما قيل اذ الموجود بما هو موجود لا
يابى ان يكون واجبا او ممكنا ولا حاجة الى التكلف في الاعتذار عنه بانه كما
لا شك في وجود ممكن موجود اذ وجود الموجود الممكن بديهة وهو يكفي لكن الممكن واجب
كما قال المحقق الفخري فان هذا الاعتذار لا يليق ولا يصح اذ الضمير في قول الشيخ
فان كان واجبا راجع الى الموجود الغير المشكوك فيه الذي هو الموجود في الجملة
لا الى ما هو اعم منه وهو مطلق الوجود الذي لا اثر له فيها كما لا يخفى **قوله** لانه اخصر
واوثق واشرف **اقول** اما كونه اخصر فلكونه قليل مقدمة من المناهج الاخر
اما الذي يعتبر فيه حدوث كل فلتوقفه على اثبات حدوث العالم وغيره
توقف منهج الالهي عليه واما الذي يعتبر فيه الامكان مع الحدوث

مع الحدوث فلذلك ايضا بعينه واما من طريقة الطبيعي فلتوقفه على كون الحركة مرتبة
لمحرك غير المتحرك وغير المباشر للتحريك واما كونه اوثق فلكونه اشبه اثبات
باللم فانك قد عرفت انه لا يمكن اقامة البرهان اللمي الذي هو اوثق البراهين
على اثبات الواجب لكن من البراهين الانية ما هو اقرب الى اللم في الوثوق
بل كاد ان يكون في مرتبته على ما صرح به الشيخ الرئيس وهو الاستدلال باللوازم
المنتزعة عن حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الموجود بما هو وجود كما
عرفت كذلك فان مفهوم الوجود انما ينتزع من ذاته بذاته من غير اعتبار
قيد زايد على ذاته فهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه لا يقصر عنه ايضا ولان هذا
الطريق على خلاف ساير الطرق اذ هو استدلال بحال مفهوم الموجود على
ان بعض الموجود واجب لا على ذات الواجب في نفسه وبحال طبيعة الوجود المشتملة
على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال
بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة لها [illegible] وان جميع براهين
اثبات الواجب لمية بحسب الحقيقة بناء على ما صرح به الشيخ الرئيس من ان
قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف استدلال من العلة
على المعلول لان المؤلف وان كان معلولا للمؤلف لكن في المؤلف اعني
مفهوم قولنا له مؤلف الذي هو الاكبر معلول للمؤلف الا ان ساير الطرق
شبيه بالاني لكونه يجب الظن من المعلول على العلة اذ الحدوث والامكان
بشرط الحدوث والحركة معلول للواجب لا محالة بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا
في طبيعة الوجود التي معلولة للواجب وان كان بعض فرديها معلولة [illegible]



واما كونه اشرف فظاهر اذ الجود هو منبع كل شرافة و موجب كل اثارة كما هو المشهور
واعلم ان المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق هو طريقة جماعة من المتكلمين الذين
قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هو الحدوث ولذلك احالوا تعدد القدماء
لزعمهم انه يوجب تعدد الواجب وتقرير طريقتهم ان يقال ان العالم حادث لانه
الى اله عليم فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور
والتسلسل وهو المطلوب فثبت ذلك والذي اعتبر فيه الامكان بشرط الحدوث هو
طريقة طائفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هو الامكان لكن بشرط الحدوث
وهذا قريب من الاول توجيها وتقريرا واما مذهب الحكماء فهو ان علة الحاجة
هو الامكان فقط وطرق اثبات الواجب على هذا المذهب متعددة فمنهم من
نظر الى نفس الوجود من حيث هو هو وهو طريق الالهيين وهو الذي اختاره المصنف
قدس سره ومنهم من نظر الى الطبيعة والحركة وهو طريقة الطبيعيين منهم وتقريرها
ان يقال لا شك في وجود جسم متحرك ولا بد له من محرك غير ذاته اذ حركته امر ممكن
لا بد له من علة لا محالة فيجب الانتهاء الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل
وهو المطلوب وبعضهم يقول في الكبرى ولا بد له من غاية هي اشرف من ذاته ومن
مباشر التحريك ويجب ان ينتهي الى غاية لا غاية له اشرف منها دفعا للدور والتسلسل
وهو المطلوب ومنهم من نظر الى النفس الانسانية وتقريرها ان يقال ان النفس الناطقة
خارجة في كمالاتها من القوة الى الفعل فلا بد لها من مخرج ويجب الانتهاء الى
مخرج غير مخرج دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب تعالى قوله ووجه تقريرها
الدليل ... اربعة اذ له الفرق بين هذه الاوجه ...

بلا واسطة في المبني بان الدور في الطبيعة اي توقف الطبيعة على نفسها
غير مستحيل لجواز كون الطبيعة باعتبار حصولها في ضمن فرد متقدمة على نفسها
باعتبار حصولها في ضمن فرد اخر كما في طبيعة الافراد المتوالدة وذلك لان
مفسدة الدور هو تقدم الشيء على نفسه اي اجتماع النقيضين والوحدة المعتبرة
في الشخص هي الوحدة الشخصية لا النوعية فالشخص الواحد لا يكون الشيء متقدما
ومتاخرا معا واما النوع الواحد فلا يستحيل ذلك فيه اصلا كما لا يخفى واقول الحق
ان الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها في ضمن فرد اخر انما يصح في الاعراض لا في
الا... فان الطبيعة يكون الشيء في ضمن فرد معدة لحصولها في ضمن فرد اخر ولا
يكون كونها في ضمن فرد موجدة لنفسها في ضمن فرد اخر فان ايجاد الطبيعة هو جعلها واقعة
في متن الاعيان فاذا وقعت هي في نفس الواقع لا يكون الشيء يجعلها نفسها واقعة
اخرى فيها وبعبارة اخرى لا يكون الشيء موجودا في نفس الاعيان متقدما على وجوده
في نفس الاعيان لكن يكون اي اذا وقعت في نفس الواقع في ضمن فرد ان تصير
معدة لحصول نفسها في ضمن فرد اخر اذ معنى كونها في ضمن فرد انها محفوفة بعوارض
مشخصة معينة ويكون الشيء في ضمن تلك العوارض المشخصة معدة لكونها محفوفة بعوارض
مشخصة اخرى ولا امتناع في ذلك اصلا وكما كان الطبيعة النوعية يكون الشيء متقدمة
ومتاخرة بحسب الزمان ولا يكون الشيء متقدمة ومتاخرة بحسب الذات فان الطبيعة
الوحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب الحصول في ضمن الافراد الواقعة كل منها في
جزء من اجزاء الزمان ليست ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر بل هي وحدة ابهامية
زمانية ووحدة شخصية دهرية فكيف يكون كونها بحسب وقوعها في نفس الدهر متقدمة

مقدمة ومتاخرة واعلم ان ما ذكرنا انما يجري في الوحدة النوعية دون الوحدة الجنسية
فان الوحدة الجنسية ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر ايضا لعدم تحصل الطبيعة
الجنسية بحسب ذاتها بدون انضمام الفصول بخلاف الطبيعة النوعية فانها متحصلة بحسب ذاتها
وفي ظرف الواقع فلو كان بعض ما ... عليه للبعض يلزم الدور والتشكيك في الذاتيات
والجزم ... ذلك في الطبيعة كيف ... فلذلك حكم بعض العقول بعضها علة للبعض مع وقوعها
تحت جنس جوهر مع حكمهم بامتناع التشكيك في الذاتيات ثم اقول الاولى ان
يجاب عن الاعتراض المذكور بان المحشي سيصرح بان هذه الوجوه كلها مبنية على
مقدمة هي ان مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع متوقفة على الاحاد
المتوقف على الموجود ... الدور بلا خفاء **قوله** ومنها ان ليس للموجود المطلق
من حيث هو موجود مبدأ **اه** الموجود من حيث هو موجود طبيعة الموجود
من حيث هي فلو كان له مبدأ يلزم تقدم الشيء على نفسه لا محالة لان ذلك المبدأ
موجود لا محالة فيكون طبيعة الموجود متحققة في ضمنه فيلزم كون طبيعة الموجود علة لطبيعة
الموجود ومتقدمة عليها بالذات وقد عرفت استحالة ذلك وانما يكون تقدم الطبيعة
على نفسها بحسب الذات كما هو ظاهر فلا يرد عليه ما اورده المحقق الخفري من لزوم تقدم
الشيء على نفسه ثم اذ الموجود المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف
على تحققه في ضمن فرد اخر او جزء او يمكن الانتساب ... التقدم و...
الزماني ... على الطبيعة والتقدم والتاخر الذاتي الممتنعين كليه
وقد عرفت الفرق بينهما فلا تغفل **قوله** وبذلك ثبت وجود واجب
الوجود ليس المراد انه بهذه المقدمة فقط ثبت وجود واجب الوجود بل مع ضميمة



اخرى بعبارة اي لان الموجود من حيث هو ممكن لا بد له من مبدء فتقرير البرهان انه
لو كان الموجود المطلق منحصرا في الممكن لزم ان يكون له مبدء ولزم ان لا يكون له مبدء وهو جماع النقيضين
فانحصار الموجود في الممكن يستلزم اجتماع النقيضين او نقول لو كان الموجود المطلق منحصرا في الممكن يلزم
ان يكون له مبدء ولو كان له مبدء يلزم تقدم الشيء على نفسه فلو انحصر الموجود في الممكن يلزم
تقدم الشيء على نفسه ولم يذكر المقدمة الاخرى والتقرير الذي ذكرنا اشار بقوله كما لا يخفى
بادنى تامل فتامل **قوله** يستشهدون بالحق لا عليه اي يجعلون الحق شاهدا
دليلا على غيره ولا يجعلون غيره شاهدا ودليلا عليه وهذا اشارة الى الطريقة
اهل السلوك والرياضة من العرفاء الواصلين والمشايخ الكاملين فانهم بعد تزكية
النفس وتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات يتوجهون بسرائرهم الى معدن
الجود ومنبع الوجود اي الحق تعالى وهو نور الانوار عند اهل الاشراق فينبغي لهم حقيقة
الحق تعالى ويفيض على نفوسهم لمعات من انوار تلك الحقيقة بحيث يحصل لهم من ذلك النور الفائض
عليهم ان كان من غير مشاركة وهم ومنازعة شبهة فان قلت فباي وجه يجعل هذا
البرهان من تلك الطريقة قلت من حيث انه نظر في الوجود المطلق المعرى عن جميع
القيود هو الذي حقيقته عين ذاته تعالى والوجود المطلق هو الذي نظرنا فيه ولذا لم يكن
معرى عن القيود هو الشرط الكثير فيرق بينهما الا انه منتزع من ذاته تعالى
بذاته فهو وجه من وجوهه تعالى فالنظر في وجه من وجوهه اداه الى حقيقته تعالى فكانا
استشهدنا به عليه اذ وجه الشيء هو الشيء بوجه فتفطن **قوله** وبعبارة اخرى
الفرق بين هذه العبارة والعبارة السابقة ان تلك باعتبار النظر في طبيعة الموجود
وهذه باعتبار النظر في افراده ولا شبهة في التلازم بين الطبيعة وجميع الافراد

الافراد والفرق بين العبارة الاتية والعبارة السابقة ان السابقة كان حكما على
الموجود المطلق بامتناع كونه ذا مبدء وان هذه حكم عليه بامتناع صيرورته لا شيئا محضا في
ابطال بطلانه والفرق بين هذه العبارة والعبارة الاتية ان هذه تتعرف في
موضوع القضية وتلك في محمولها فلا تغفل **قوله** مجموع الموجودات من حيث
هو ليس له مبدء قال المحقق الفخري هذا انما يتم على تقدير وجود الواجب المطلق
ان المعلل المحقق حمله على رفع الايجاب الكلي بحمل المجموع على الاحاد لكن مراد المحشي
انما هو المجموع المجموعي بمعنى الذي هو موجود على حدة على ما قرره لكن يجب ان نقول
لو كان المجموع الموجودات من حيث هو مجموع مبدا فذلك المبدء لوجب كونه
موجودا يكون داخلا في المجموع المذكور من حيث كونه علة لذلك المجموع يكون متقدما
عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه والضا لما كان علة المجموع علة لكل جزء منه
يلزم كون ذلك المبدء لكونه جزءا من المجموع علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه
من هذه الجهة ايضا **قوله** مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا قال المحقق الفخري ان اراد ان المجموع المذكور بشرط كونه موجودا
يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فهو وجميع الممكنات الموجودة بشرط الوجود ايضا كذلك بلا
فرق وان اراد ان جميع الموجودات المعينة الوجود يمتنع ان يصير لا شيئا
محضا فهو وانما يصح ذلك على تقدير وجود الواجب لذاته لا مطلق ومن لم يعلم
وجود الواجب كيف يسلم ذلك اقول اراد بمجموع الموجودات من حيث هو موجود
ههنا الطبيعة الموجودة بما هو هو كما مرت الاشارة اليه والدليل عليه قوله من
حيث هو موجود حيث لم يقل من حيث هو اي من حيث هو مجموع كما في العبارة

ان بقيه والسلام الطبيعة الموجودة بما هو موجود نفسها من حيث هي اي لا بشرط شيء
فنقول طبيعة الموجود بما هو موجود لا بشرط شيء يمتنع ان يصير لاشيا محضا والا لزم
صيرورة الموجود عدما فيلزم قلب الحقيقة وهو محال وطبيعة الممكن بما هو ممكن
لا بشرط شيء لا يمتنع ان يصير لاشيا محضا لا محالة فلو كان الطبيعة الموجودة بما هو
موجود قائمة بطبيعة الممكن من حيث هو ممكن لا قائمة بذاتها ولا بالفرد قائم بذاته
يلزم جواز صيرورتها لاشيا محضا كما لا يخفى ويمكن ايضا ان يكون المراد ان مجموع
الموجودات يمتنع ان يصير لاشيا محضا بالضرورة وذلك اعني امتناعه كون الشيء معدوما
بالمرة معلوم بالبداهة كما هو المشهور ومجموع الممكنات لا يمتنع عليه ذلك بناء على ما
بالتمهيد من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريان الانعدام عليها
فان قلت يمتنع على الممكن الواحد الانعدام بالمرة لكونه علة للموجود الواحد فعلى
الاول لا يصح قياس مجموع الممكنات على الواحد وعلى الثاني لا يعود كم
المجموع قلت قياس مجموع الممكنات على الممكن الواحد انما هو في
طريان الانعدام واما جواز صيرورتها معدومة بالمرة فانما يلزم بعد الحكم
بناء على انه لا شيء خارجا عن المجموع ليصير المجموع اياه فانعدامه يمكن ان
بالمرة وايضا المجموع انما هو ملاحظة مجموع الممكنات اذا الكلام في ان
مجموع الموجودات هل هي منحصرة في مجموع الممكنات ام لا فتدبر قوله
وهي ان مجموع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد
اي حكم ممكن واحد وسلم ان هذه المقدمة غير المقدمة التي قال ان في اثبات
الواجب على احد الطريقين الغير المفتقرة الى ابطال التسلسل لا بد من اثباتها

اعتبار ما وهي ان مجموع الموجودات الممكنة بما هي من حيث انه مجموع موجود واحد غير كل واحد
واحد منها وقد ادعوا بداهتها ايضا ولك في تلك المقدمة نظر ليس هنا موضع ذكره و
قد اورد على تلك المقدمة انه اذا لزم من مجموع الاثنين وجود ثالث وهو معروض
وصف الاثنينية والمجموع معروض وصف الثلثية لزم من وجود ثالث وجود رابع وهو مجموع
معروض وصف الثلثية وهكذا فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية […]
على ان الرابع الذي هو معروض وصف الثلثية اعتباري محض ولا كلام في […]
اصل وذلك لان هذا المجموع انما يحصل من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين المفرد
ضمنا اولا وجزئية المجموع المركب منهما فهو كتحقق في […] لزم اعتبار كل واحد من
الاثنين فيه مرتين والمفهوم كما يحصل من اعتبار مفهوم فيه مكررا لا يمكن ان يكون موجودا في
الخارج […] ذلك فانما هو في الاعتباريات وقد ادعوا ايضا فيه بداهة
ليعلم ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها مبنيا على تلك المقدمة
بل بعضها مبني على تلك المقدمة وبعضها على المقدمة التي ذكرها المحشي كما لا يخفى على
المتامل في تلك البراهين قوله في امكان طريان الانعدام عليها
قال المحقق الطوسي ان اراد به الامكان الذاتي فهو ولا يجدي نفعا لجواز ان
يمكن طريان الانعدام على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان كلا منها
مع العلة الموجبة وان اراد به الامكان الوقوعي فهو ممنوع […] والفرق
بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية تنتهي الى ممكن موجود لا بد له
من موجد وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق له موجد واما الممكنات الغير المتناهية
فلا تنتهي الى ممكن وبطلان التسلسل غير ماخوذ في الدليل المشهور اقول طريان الانعدام

على الممكن انما يكون ممتنعا في نفس الامر لو كان وجوده واجبا فيها ولو بالغير وذلك على
تقدير عدم الواجب ثم اذ وجود المعارض ولئن كان وجوب جامع وجوه العلة لكن وجود العلة
ليس بواجب فيمكن ارتفاعها بجميع اجزائها فاحد انحاء العدم للكبير ممتنعا على المعلول وهو
عدمه مع عدم علته فلم يصح هذا النحو من الممكنات العدم الذي ممتنعا عليه لم يصر
وجوده واجبا في نفس الامر لما كان حال كل من الممكنات هذه فظاهر بان هذا
النحو من العدم اعني عدم كل واحد مع عدم الجميع ليس ممتنعا عليها سواء كانت متناهية
او غير متناهية ولئن كان عدم كل واحد مع نحو علته ممتنع وذلك واضح جدا
عند النظر الصحيح ولا فرق في ذلك بين الغير متناهي ليسد اي الممكن لا موجد له ان لم
يذهب الى الغير المتناهية اذ موجب ذلك انما هو عدم الواجب الذي يسد جميع انحاء
العدم على الممكن لا يحصل الا به قوله ولا في صحة ما قيل ان هو موجد جميع
الممكنات الصرفة اي جميع الممكنات من حيث هي مجموع فهذا الدليل يتوقف
كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع موجودا واحدا
عليحده ليحتاج الى موجد وكذا الدليل الذي قبله فلا تغفل قوله ولا في صحة
ما قيل من ان اجزاء الممكنات الصرفة اي بعض الاجزاء واما كلها فامتناع عليتها
اظهر للزوم كون الشيء علة لنفسه اذ مجموع الممكنات على تقدير كونها موجودة علة
بعينها جميع الاجزاء قوله اذ بملاحظة المقدمة المذكورة هذا اشعر بالخلط بين
المقدمتين والمراد بالعلة بالذات وعلى الاطلاق هي العلة التامة وقد
ان العلة التامة للمركب يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزائه بمعنى عدم احتياج
شيء منها الى امر خارج عنه والا لم يكن تامة قوله لا يمكن ان يكون ممكن

ممكن ما في الممكنات قوله لوجوب الممكنات اي لوجوب مجموع الممكنات من حيث
هي مجموع او لوجوب شيء من الممكنات وهذا الدليل مبني على مقدمة اخرى غير
تينك المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد والدليل عليها انه لو امكن
وجود الممكن بمجرد الاولوية فاذا فرضنا وقوع وجوده فان امكن وقوع عدمه
بدلا عن وجوده او لا يمكن فان امكن كان وقوع وجوده مع امكان وقوع عدمه
ترجيحا بلا مرجح وان لم يمكن لزم كون الاولوية وجوبا هف فتقرر بالدليل ان
موجد الشيء يجب ان يكون موجبا لوجوده والممكن ليس موجبا لوجود شيء اذ مفيد
الوجوب لا يمكن ان يكون عاريا عن الوجوب فموجد شيء لا يمكن ان يكون ممكنا فلو
لم يكن الواجب موجودا لم يمكن ان يتحقق موجود اصلا قوله اذ لا شيء من الممكنات
مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد اقول الظاهر ان هذا هو البرهان
المسمى بالاسد الاخصر وتقريره انه لو لم يكن موجود له الوجود بذاته لم يحصل موجود
اصلا اذ ما لا وجود له بذاته لا يحصل الا باستفادته من الغير وهذا الغير ايضا
لما لم يكن له الوجود بالذات فيجب ان يستفيده من الغير ايضا والاعتبار
ولئن كانت غير متناهية لما لم يكن لشيء منها وجوب بالذات فهي في حكم
ممكن واحد فلم ان يحصل الوجود قوله ولاثبات هذا المطلب منهج اخر
وهو ان يعتبر مجرد الامكان كما اي مر من الادلة انما قيمت باعتبار
النظر في الوجود بالفعل ويمكن اقامة الدليل بحسب مجرد الامكان ووقوع
الوجود حين تعليته وذلك بان يقال لا شك في انه يمكن ان يقع ممكن ما
موجودا في الخارج ولولا وجود الواجب لا يمتنع ذلك اذ امكان وقوع

وجودها على تقدير عدم الواجب يتوقف على امكان وقوع ايجادها وامكان
وقوع ايجادها لكونه طبيعة ممكنة يتوقف على امكان وقوع وجودها فيلزم
الدور او نقول كل وقوع طبيعة الممكن بما هو ممكن لا بد له من مبدأ فلو انحصر
الموجود الممكن الوقوع في الممكن لزم امتناع التقوض او نقول مجموع الافراد
الممكنة الوقوع لا بد له من علة وهي لا يمكن ان يكون نفسه ولا جزئه بل يكون
خارجا عنه فعلى تقدير عدم الواجب يلزم ان لا يكون ذلك المجموع ممكن بالامكان
الوقوعي وقس على هذا سائر الطرق قال المص اعلى الله مقامه وحدوث
العالم بعد عدمه ينفي الايجاب اقول الايجاب هو وجوب الفعل عنه تعالى
اما دائما او في وقت والاول مذهب الحكماء وهو المنفي هاهنا والثاني مذهب
المص وبعض المتكلمين فمن نزاعات احرها بين الاشعرية وبين المص و
المتكلمين والحكماء وهو انه هل يجب عنه تعالى فعل ام لا الاول في مذهب
الاشعرية والثاني مذهب غيرهم والثانيها بين المص وبعض المتكلمين
وبين الحكماء وهو انه هل يجب عنه دائما او في وقت الاول مذهب
الحكماء والثاني مذهب غيرهم ولا نزاع لاحد في صحة صدور الفعل
والترك عنه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الاسباب ومعها فيقع
النزاع بين الحكماء والمعتزلة وبعض منهما وبين الاشعرية وتفسير
القدرة والاختيار بالصحة المذكورة يشعر بكون الايجاب المتنازع
فيه هو الايجاب بالمعنى المقابل للصحة المذكورة وليس كذلك الا ان
يراد بالصحة الامكان الوقوعي ومن قال بوجوب الفعل عنه كالحكماء

قالوا لم يقل بجواز تخلف الفعل عنه تعالى اذا وجب اصلا سواء في ذلك القائل لوجوب
الفعل عنه تعالى دائما وغيره هذا ثم اقول لفظ الايجاب بين كونه مصدرا لبناء
الفاعل وهو كون الفاعل موجبا بصيغة الفاعل وبين كونه مصدرا لبناء المفعول اعني
كون الفاعل موجبا بصيغة المفعول والموجب بصيغة المفعول يطلق على فاعل يجب
فعله لا بقدرته واختياره كلفظ المضطر والموجب بصيغة الفاعل يطلق على
فاعل يجب فعله بقدرته واختياره والحكماء لما قالوا بوجوب الفعل عنه تعالى
بقدرة والقدرة عندهم متعلقة ولا زائدة عن ذاته وعند المتكلمين يعتبر في مفهوم القدرة
والاستطاعة والاختيار وينافي ذلك كونهما زائدة على الذات ومتعلقة
عنها ايضا ولو بمعنى الانفكاك بمتعلقها وقيامها عن الذات كالاشعري والمنفكة
فقط بالمعنى المذكور كالمعتزلة زعم المتكلمون ان الله تعالى على مذهب الحكماء
ليس فاعلا مختارا بل فاعلا موجبا بصيغة المفعول ولذلك يكفرونهم في
زعمهم ان فاعليته تعالى عند الحكماء كفاعلية النار للاحراق والشمس في
الاضاءة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما الحكماء انفسهم فالظاهر انهم لا يطلقون
عليه تعالى لفظ الموجب لقبحه الكم ولو اطلقوا بالفتح الكم ايضا فالظاهر انهم اراد
كون الفاعل مختارا يجب عنه الفعل عنه لا كونه مضطرا بل الموجب بكسر الجيم بمعنى

انه يجب فعله عنه بقدرة واختيار فهو موجب اي مفيض لوجب المعلول وهو بجميع
عدمه حتى يصير موجودا في نفسه فنظر الموجب والموجب مع الاثر بالايصال موجب
لهذا النزاع وفيه ولذلك التشنيع والا فلا نزاع ولا شناعة عند التحقيق في
ذلك **قال** الشارح ذهب المليون قاطبة الى ان مؤثر الواجب في العالم
بالقدرة والاختيار اعلم انه اذا صدر عن فعل اختياري فلا بد هناك من مبادي
اربعة العلم والمشية والارادة والقدرة وهذه مترتبة بذوات الاثر
على وجه يتخلف بعضها عن بعض [illegible] والافعال الاختيارية عن تفعل كل
او بعضها فالفعل الاختياري هو ما يصدر عن الفاعل بتلك المبادي والآثار
الى ان يصدر عنه الفعل بتلك المبادي فلو فرضنا ان تلك المبادي حاصلة له
ما بالقياس الى فعل مخصوص دائما كان صدوره عنه دائما ولا يقدح ذلك
في كون ذلك الفعل اختياريا ولا في كون الفاعل قادرا مختارا اذا عرفت
ذلك فاعلم ان صفاته لما كانت عين ذاته فمبادي الافعال الاختيارية من
العلم والمشية والارادة والقدرة تكون حاصلة له دائما فلو دام عنه
صدور الفعل بسبب دوام تلك المبادي كما هو مذهب الحكماء لم يكن ذلك منافيا
لقدرته فالقول بكون تأثيره في العالم بالاختيار ليس مختصا بالمليين بل الحكماء

الحكماء ايضا قائلون بذلك والايجاب المقابل لهذا الاختيار مما لم يقل احد منهم الا
الذي قال به الحكماء بمعنى دوام الفعل وقدم الاثر لا غير واما صحة الصدور
والترك فان اريد بالنظر الى ذاته تعالى فقط من غير انضمام تلك المبادي فالقول
بها غير مختص بالمليين وان اريد مع انضمام تلك المبادي فالقول بها غير مختص
بالحكماء بل المعتزلة والمشايخ قائلون بذلك فالنزاع بين المعتزلة والحكماء انما هو
في دوام الفعل وقدم الاثر وعدمه لا غير وبين الاشعرية والحكماء في ذلك
وفي مطلق الوجوب ايضا لا غير وبين المعتزلة والاشعرية في مطلق الوجوب فقط لا غير
قوله اي بمعنى ان ليس شيء منهما لازما لذاته الخ يعني ان صحة الفعل
والترك الذي فسر الاختيار بها ينبغي ان يراد بها الامكان الوقوعي المستلزم
لانفكاك الفعل عنه ليصير القول بالاختيار بهذا المعنى مختصا بالمليين
والا فالصحة بمعنى الامكان بالنظر الى الفاعل لا يختص القول بها بالمليين
بل الحكماء ايضا قائلون بها وقوله فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين
تدل احديهما على الصحة بمعنى الامكان الوقوعي يعني ان احدى عبارتي الحكماء في
تفسير القدرة هي صحة الفعل والترك ومعنى العبارة الاخرى مساوق
للاولى فلو لم يكن معنى الصحة في عبارة المليين هو الامكان بل كان هو

الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لم يبق نزاع بين الحكماء والمتكلمين في معنى الا(يجاب)
ولهذا حكم بان النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه
وانما خص المعتزلة بالذكر لان الاشاعرة لا يجوزون اختيار الفعل من غير مرجح
الاسلامية ايضا كما عرفت وقوله فالمناسب في هذا الكتاب تخطئة للشارح
حيث فسر الاختيار بصحة الفعل والترك التي مشتركة بين عبارة الحكماء والمتكلمين
وجعل الايجاب مقابلا للاختيار بهذا المعنى ونسبه الى الحكماء مع انهم ليسوا قائلين
بالايجاب بهذا المعنى وهذه التخطئة مع قطع النظر عن حمل الصحة على الامكان
الوقوعي المستلزم للانفكاك فالايجاب المقابل لهذه الصحة هو بمعنى امتناع
الانفكاك فلا تخطئة هكذا ينبغي ان يفهم هذه الحاشية وهذا على تقدير ان
يكون قوله والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان الذاتي كما وقع في
اكثر النسخ واما على تقدير محو الا بعد ليس على ما في بعض النسخ يكون ههنا
اشارة الى مقام تفسير القدرة وذلك فان للفلاسفة تحليل الصحة
بمعنى الامكان الذاتي فان كون الفلاسفة القائلين بالايجاب قائلين بها
العبارة المتلازمين بحسب المعنى انما يكون على تقدير كون الصحة بمعنى الامكان
الذاتي فيجب ان لا يكون في عبارة المثبتين لذلك المعنى ولذلك فسر المحشي قوله

بقوله بمعنى انه ليس شيء منهما لازما للذات في التخلص في العبارة المبني وح
فالتخطئة بحالها فانه لما كانت عبارة الصحة مشتركة بين الفلاسفة والمتكلمين
كانت عند كل منهما بمعنى اخر كان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك
لا ان يفسر الاختيار بالصحة المشتركة ويطلق الايجاب على مقابله الاختيار بمعنى
دون المعنى المسلوب ... يذهب مع ان الصحة بمعنى الامكان
الذاتي على ما هو المشهور ويكون الايجاب مقابلا للاختيار بهذا المعنى بقرينة المقابلة
مع ان الفلاسفة ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى فهم قوله فالمناسب في
هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور يعني اذا عرفت ان الايجاب بمعنى وجوب
الفعل ... مع ضم العلم والارادة متفق عليه بين المتكلمين والحكماء
وبين الحكماء بمعنى وجوب الفعل ... من غير ضم العلم والارادة متفق عليه منهما
الى قوله فسر الايجاب ههنا لا يليق بهذا المعنى بل ينبغي ان يفسر بتعلق علمه و
ارادته في الازل بما لا يلزم نفي تحقق النزاع بين المتكلمين والحكماء
ليس محل النزاع في حدوث العالم وقدمه فاذا ثبت حدوث العالم
ثبت قدمه الذي هو معنى الايجاب الذي هنا بالكلية فلا حاجة الى الاشارة
الذي ذكره نعم هذا الاشارة لا ... انما يحتاج اليه لو ابطل نفي كون الا

بالمعنى الاخص كالاشعري فلا تغفل **قوله** اذ على تقدير هذا الاجراء

لقائل لن يعارض المص يعني لما كان المص قائلا بامتناع الترجيح بلا مرجح

والاشعري لما لم يقل بذلك لا امتناع فيمكنه اجراء هذا الدليل ولا يعارض

عليه ولا قول المحقق الطوسي لن المعارضة مندفعة عن المص اذ لم يمنع له

الترجيح بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل بالاصلح وليس هذا المنع للحكماء

اذ منع التوقف على الشرط على تقدير كون الفاعل مختارا له وصحيح ولا

على تقدير كونه موجبا والاثر دائما فلا وجه له فليس بشيء اذ علم الفاعل

بالاصلح لو امكن ان يكون مرجحا على تقدير اختيار الفاعل امكن على تقدير ايجابه

ايضا اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقول به الحكيم ليس بمعنى عدم العلم والالة

الالة الحكيم لم يقل بالحدوث لم يكن ذلك مذهبه وجهة المنع لا يجزم ان

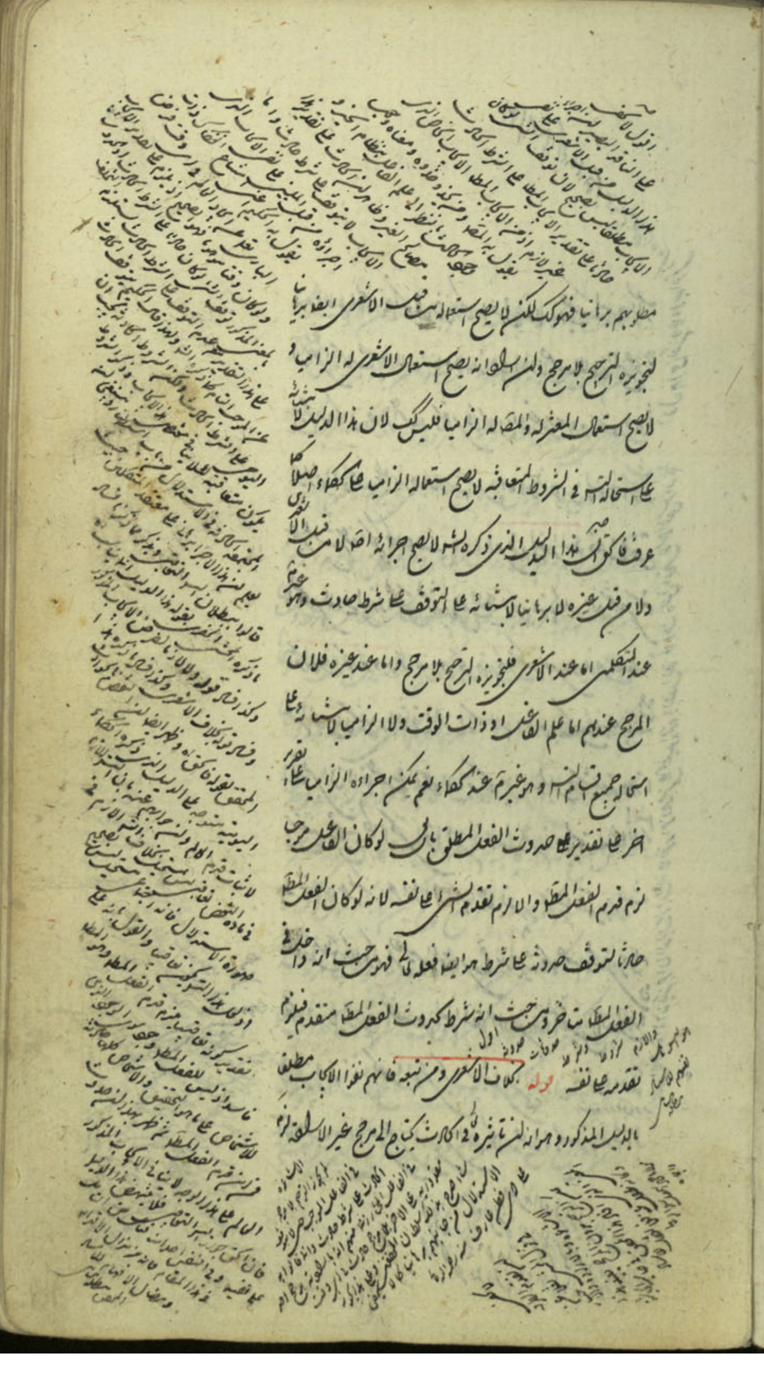
يكون مذهبا للخصم واكثر انه لا فرق في ورود هذا المنع بين كون الفاعل

مختارا او بين كونه موجبا بالمعنى المشهور كما لا يخفى وايضا لو صح ما قاله لكان

اجراء هذا الدليل من قبل المص الزاما على الحكماء وهو ليس بصحيح لابتنائه

على امتناع الترجيح بلا مرجح وهو ليس بمسلم عندهم **قوله** فكيف يصح استعماله

في مطلوبهم اقول فيه بحث لانه لن سلم انه لا يصح استعماله في مطلوبهم



قدم العالم اذا لتسلسل في الحوادث وكلاهما محال ولا يذهب عليك ان هذا الدليل
لا ينفي الايجاب اصلا لا برهانيا ولا الزاميا اما الاول فلان الترجيح بلا
مرجح لما كان جايزا عند الاشعري فلو كان الفاعل موجبا والفعل حادثا
لا يلزم التوقف على شرط حادث غير ... واما الثاني فلان التسلسل في الحوادث
غير ممتنع عند الحكماء كما عرفت قوله اي قدم الفعل المطلق قال المحقق
الطوسي لا وجه لهذا التحقيق لتخصيص بل الظاهر لزوم قدم كل فرد وشخص من
الحوادث الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة
عن الجبار بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب الاشاعرة
القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله يجري ان الدليل بلا شبهة وهذا
الشيخ واضح كما لا يخفى اقول لكن قد عرفت ان هذا البرهان على تقرير الشارح
لا يتم اصلا بل يمكن اجراؤه الزاميا على تقرير اخر على تقدير حدوث
الفعل المطلق كما ذكره نصير الدين الطوسي رح بديهية كما زعم المحشي رحمه الله
فظهر انه لا بد من هذا التخصيص ليتم المطلوب الا ان هذا التخصيص لا يجعل البرهان
على تقرير الشارح تاما بل يجعل المدعى بحيث يستغني عن البرهان فافهم والحق
الايجاب بهذا المعنى الذي بين الشارح كلامه عليه لا يستلزم قدم الفعل

الفعل الا اذا كان الفاعل بذاته موجبا تاما والقائلون بالايجاب لا يقولون
بكون الفاعل موجب بذاته بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان الحوادث
ضرورة في ... مستندة عندهم اليه لا بشروط وجهات مخصصة لوجود كل منها
بزمانه المختص به فمن فرض الايجاب بهذا المعنى لا يلزم الا قدم الفعل المطلق
وما ذكر من لزوم قدم كل فرد من الجواهر والاعراض انما يلزم لو لزم
كون الفاعل موجب كونه موجبا بذاته بالنسبة الى كل فرد من الافراد وهو اي
يلزم ذلك قوله ذلك التوقف مع كونه لزومه لحدوث الفعل المطلق ممنوع
ذلك التوقف مبتدأ خبره قوله يستلزم تقدم الشيء على نفسه وقوله وامكان
استلزامه الى اخره مجرور معطوف على محالية في قوله لمحالية وقد يوجد الواو
في بعض النسخ عند قوله لمحالية هذا الحدوث عطف على معنى قوله كما مرت
الاشارة اليه ويمكن سندا اخر للمنع وح يكون قوله كما مرت الاشارة
اشارة الى ما ذكره سابقا من ان حدوث الفعل لا يتوقف على شرط عند المتكلمين
وبعض المتكلمين فكانه قال كيف التوقف على شرط لازم لحدوث الفعل
المطلق مع لما مرت الاشارة اليه ولان هذا الحدوث على تقدير الكلية
بالمعنى المذكور مع وانه جاز لكن يستلزم الخ اي انما يلزم لو توقف الحدوث

على الكلية وقال المحشي حصول كلام بعض الاعلام بعد التلخيص ان حدوث

الفعل المطلق على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور مما لا شبهة فيه ولكن المحال

مستلزم المحال هو التوقف على شرط في ما نحن فيه مستلزم لتقدم الشيء

على نفسه فالتوقف على شرط مع ان قول المحقق جعل قول المحشي لما رأيته

خبر الذلك التوقف على ما ذهب اليه بعض الاعاظم وجعل قوله واستحال

مبتدا اخر خبره مستلزم وحاصله الاعتراض على الشارح بان الحكم بان حدوث الحادث

موقوفا على الشرط انما يصح كلية اذا كان كل حادث في الواقع فردا من افراد

الفعل المطلق ولم يكن في جملة الحادثات حادث هو الفعل المطلق اذ على تقدير كون

الحادث هو الفعل المطلق فلا انه لا يصح توقفه على شرط حادث اذ لا شيء

بعد الفعل المطلق لكن الحادث الذي فرض في الدليل حدوثه هو الفعل المطلق

الذي هو محال على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور فحدوثه فرض لا يتوقف على الشرط

هذا معنى الجملة الاولى ومعنى الجملة الثانية دفع دخل على تقدير توقف حدوث

الفعل المطلق ولكن كان محالا لكن لما فرض وقوعه صح توقفه على الشرط لجواز

استلزام المحال المحال قلت في لزوم تقدم الشيء على نفسه لا الكون علي ما هو مدعى

انتهى ثم قال ولا يكفي ما ذكر اذ قد عرفت ان المقصود انه لو كان لزوم المحال

على شرط الشيء يلزم التخلف او الترجيح بلا مرجح فاذا كان الحدوث

محالا جاز ان يستلزم محالا اخر واما على تقدير عدم العطف كما هو في

اكثر النسخ فقوله كما مرت الاشارة اليه اشارة الى قوله فتبين بهذا ان الكلية

اي قدم الفعل المطلق يعني قد مرت الاشارة الى ان المحال حدوث الفعل

المطلق وقوله لمحالية سند للمنع كما ذكرنا فعلى وجود العطف يكون المنع

مسند السندين وعلى عدمه بسند واحد ولا يكون ذلك التوقف

مستلزما لتوقف الشيء على نفسه فيتقرر به ان المراد بالفعل المطلق

في القول السابق ما يطلق عليه الفعل اعني فردا ما وفي هذا القول

مجموع الافراد لان الفعل المطلق ههنا منفي والنفي اذا اورد على

الفرد المنتشر الذي هو معنى النكرة يفيد العموم وذلك لان معنى الاستدلال

هو ان الفاعل لو كان موجبا لزم ان يكون معلوله قديما والازلي وان لم يكن

فعله قديما يكون كل فعله حادثا واذا كان كل فعله حادثا يلزم توقف

هذا الحدوث اعني حدوث المجموع على شرط حادث فذلك الشرط

لكونه من الفعل المطلق يجب ان يكون داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب ان يكون

مقدما عليه فيجب تقدمه على نفسه ايضا كما ذكرنا في تقرير الدليل هذا الحد



جاز ان التوقف على امر جائز و هذا مما لا شبهة فيه و على تقدير تمكن الملازمة بين
الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع ايضا و غاية ما لزم من
الاستلزام المذكور ان يكون قوة الى ان لم يقدر على اخر لا تقدم الشرط على
نفسه اقول و انت قد عرفت ما فيه فلا تغفل قوله لا حاجة الى هذا التقييد
اقول لما كان الشارح حمل الايجاب على معنى وجوب الفعل عنه كما هو مختار العلم والاشاعرة
وبالجملة جميع ما يتوقف عليه الايجاد ولهذا احتاج في تقييده الى هذا الاستدلال
فقال لان الايجاب بهذا المعنى يتصور كونه تاما و غير تام ضرورة ان الفاعل
المستجمع لشرائط التاثير موجب تام و بدونه موجب غير تام و حدوث
الفعل اذا كان غير متوقف على شرط كان الفاعل مستقلا في الايجاد و
تاما في اقتضاء الوجود و مع فرض حدوثه انما هو فرض التخلف عن الموجب
التام و هو محال ايضا و اما اذا توقف حدوثه على شرط حادث فتخلفه عن
الفاعل ليس تخلفا عن الموجب التام فليس بمحال فلا يحتاج الى هذا التقييد لتتميم
الكلام و اما اذا فسر الايجاب بتعلق علمه وقدرته في الايجاد الى لم في الازل
فلا يتصور كونه تاما و غير تام كما لا يخفى فهذا الكلام من المحشي لكن كان
على الشق الاخر الظاهر فهو غير وارد عليه بناء على ما بنى كلامه عليه و لكن كان

كان يكفيها المقام فلا جدوى له اذ على تقدير حمل الايجاب على المعنى الثاني لا حاجة
الى هذا الاستدلال اصلا فالاستدلال على هذا التقدير يستدرك فضلا عن
تقييده بالموجب التام فتدبر و ايضا التخلف عن الموجب بالمعنى المذكور اعني بالمعنى
الثاني لا يصح بالتوقف على الشرط اذ لا يتصور كونه غير تام اصلا فافهم قوله
فلا يتوجه فيه لان الموجب التام مشترك قال المحقق الفخري في بحث اذا المشار
من الموجب التام ما يمكن ذاته كافية في الفعل من غير احتياج الى الشرط و لا الى
الالة بالمصلحة و هذا غير مشترك اقول العلم بالمصلحة اذا كان عين ذات الفاعل
يصدق ان ذاته كافية من غير حاجة الى اعتبار امر زائد فيلزم الاشتراك
لكن يرد عليه ان المتبادر من قوله احدهما معتبر عند الحكماء و الاخر عند المتكلمين
ان الموجب المعتبر عند الحكماء هو المعنى الثاني فان المعنى الاول عند المتكلمين
واحد و ليس الموجب بهذا المعنى حينئذ يتصور كون احدهما معتبرا عند المتكلمين
والاخر معتبر عند الحكماء فليس الموجب التام مشتركا بين هذين الموجبين
اعني الموجب بالمعنى الاول المعتبر عند المتكلمين و بالمعنى الثاني المعتبر عند الحكماء فقط
فان الموجب بالمعنى الثاني لا يتصور كونه تاما و غير تام كما عرفت قوله
و ايضا التخلف عن الموجب التام و ان كان محالا الخ قال المحقق الفخري هذا

لا يدفع لكن قيد المذكور للتوضيح بحث لاستحالة اللازم وجلاله لكن قوله
يلزم قدمه بين وما ذكره بقوله اذ لو كان حادثا الى اخره شبهة كما اشار اليه
هذا الفاضل بقوله لزوم قدم العالم للايجاب بين لا حاجة الى الشبهة اقول
ليس غرض المحشي ره الا بيان فساد هذا الشبهة وانه لا يصلح للشبهة لا يعجز
فتدبر قوله والفرض ذلك التوقف التخلف اي بين لما كان المفروض
حدوث الاثر مطلق على تقدير الايجاب في الازل فالتخلف لازم سواء
توقف على شرط ام لا اذ الشروط ولئن كانت غير متناهية يلزم حدوثها
بالنوع ايضا لصدق الاثر المطلق عليه فيلزم التخلف لا محالة وفيه نظر اذ مع انه
لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سواه لا مطلق ولئن كان بالنوع بل ذلك
مما لا سبيل اليه عقلا ولو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على
الشرط المتخلف فيه ولئن كان يلزم التخلف في ذلك غير ما ادعاه فتامل وايضا
قد عرفت لكن بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل بل على
الايجاب مطلقا فلا تغفل قوله الشرط متعاقبة او مجتمعة اقول اسلوب الادلة
المعدات ههنا في الشروط واطلاق الشرط على المعد تجوز وقول المحقق الخفري
في تفسير قوله متعاقبة اي في الحدوث بان يحدث شرط عقيب شرط سواء بقي

بقي الاول او لا كما في المعد وعلى الثاني يكون في اطلاق الشرط تجوز وبهذا
يظهر معنى الاجتماع بدلا صريحا على ان التي قد يكون في الشروط ايضا وذلك
باطل اذ الحادث يحتاج الى شرط حادث معه او الى معد حادث قبله ولا
يجوز لكن يحتاج الى شرط حادث قبله ولئن كان باقيا معه والا لزم التخلف
والحاصل ان الحادث اذا احتاج الى امر باق عليه بالزمان يجب ان
يكون ذلك الامر معدا له ينعدم عند حدوثه ولا يجوز لكن يكون شرطا له باقيا
معه والسر في ذلك لكن المعد ما يكون بعدمه مرجحا للمعلول والشرط ما يكون
بوجوده مرجحا له فلو كان مرجح حدوث المعلول باقيا عليه بالزمان يجب ان
ينعدم عند حدوث المعلول لكن بعدمه مرجحا فلو كان شرطا له كان
بوجوده مرجحا له فلو كان قبله بالزمان يلزم التخلف لا محالة فتفطن قوله
ولا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام
قال المحقق الخفري هذا اذا كان الاجتماع في الازل ولا اجتماع احتمال
اخر ننبه عليه اقول قوله ننبه عليه اشارة الى ما نقل عنه قبيل هذا
من الكلام يشعر بكون الاجتماع في الازل صحيحا وهو باطل اذ الكلام في الشروط
الحادثة وكلام المحشي ره لا يتوقف على الاجتماع في الازل بل اذا كان الاجتماع

بل تخلف المعلول وانتفاء شرط الحادث

المعلول يلزم التخلف ايضاً لا لان تخلف المعلول فقط بل تخلف مجموع المعلول والشروط
المجتمعة الكائنة معه فتأمل قوله العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين اي
يعني ان حدوث العالم بمعنى جميع ما سوى الله ولئن لم يكن ثابتاً بالدليل العقلي
بل الثابت بالدليل انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكنه ثابت بالاجماع
والكتب التي هي المعتمد فيما لا سبيل للعقل اليه فالواسطة اي كون
بعض ما سوى الله تعالى قديماً والواسطة في الايجاد بين الله وبين ما سواه غير معقول اي
غير ثابت بالدليل العقلي وما لا يكون ثابتاً بالدليل العقلي اذا كان مخالفاً
للاجماع والكتب فهو باطل ولا يتمشى الى تجويز الباطل عاقل وقد يقال ان
اثبات حدوث العالم بالاجماع والكتب يستلزم الدور لتوقف حجيتهما على
اثبات النبوة المتوقف على قدرة الواجب تعالى والا لكان لا يقدر على عدم
اظهار المعجزة على يد الكاذب وكذا بان اثبات النبوة لا يتوقف
على القدرة بمعنى وقوع الفعل والترك بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل فان عند الحكماء ايضاً يكون افعاله تعالى مشتملاً على حكم ومصالح فلا يجوز
عنده اظهار المعجزة على يد الكاذب وبان بمجرد مشاهدة المعجزة يحصل العلم
بالفرق فيحصل العلم بكل ما اخبر به حتى وجود الواجب وفي هذا ما فيه

تأمل قوله وايضاً الدليل العقلي قائم اقول لم يثبت دليل على
ان كل ممكن لا يوجد جوهراً اما ان ثبت ان كل جسم لا يوجد جسماً ولا مجرداً لانه
لا وجود له باعتبار ذاته لا يمكن ان يوجد شيئاً باعتبار الوجود الفائض عن علته
ذاته لانه لا يمكن ان يوجد شيئاً باعتبار الوجود الفائض عن علته ايضاً
والمفيض يصير لا يدل على ذلك كيف والحكماء كلهم قائلون بالوسائط
مع انهم مصرحون بان لا مؤثر في الوجود الا الله فمعنى كلامهم ان الآثار بقضها
وقضيضها من الله تعالى وما يصدر عن غيره انما يصدر من ذلك من الجهة المستندة
اليه تعالى لا من جهة ذات ذلك الغير واوضحه ان كل ممكن زوج تركيبي
مشتمل على ما بالقوة وهو الجهة الذاتية فقط وهو الذي له من جهة ذاته وعلى ما
اي ولو كان وجهه ما بالقوة في الممكن واشتماله
بالفعل وهو الذي له من جهة مبدئه الحقيقي فما يصدر عنه انما يصدر من الجهة
التي هي له من المبدأ لا من الجهة التي هي له من ذاته فان ما له من ذاته
ليس الا العدم والقوة فلو صدر عنه من هذه الجهة شيء يلزم كون العدم و
القوة مؤثراً في الوجود والفعلية واين هذا مما قال المحشي مع ان هذا الدليل
لا يختص بامتناع صدور الجواهر والاعراض المفارقة عن الممكن كما صرح به
بل يعمها والاعراض المقارنة ايضاً كما لا يخفى وايضاً هو قول كلام التحصيل

لن ا فيه معنى ما بالقوة لا يمكن ان يكون مفيدا للوجود لا انه لا يمكن ان يكون

واسطة في الايجاد وايضا يرد عليه ما اورده المحقق الطبري من انه ان اراد بالمعنى

في قوله ان فيه معنى ما الفي الصفة المتحققة في الواقع سلمت الملازمة لكن لا نسلم

ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة منتظرة وان

اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي شرعه العقل من حيث ملاحظة

ذات الممكن منع الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي يثبت العقل ذات

الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في فانه

الوجود وكان له ما الفي المحضة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل

وقد دفع واجاب عن هذا خاتم الحكماء والمجتهدين علما بتغيا بالفرق

بين قولنا معنى ما بالقوة على التشكيك وقولنا معنى ما بالقوة على الاطلاق فان

المراد من الاول هو ان يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما وصفة ما له بالقوة

وهذا لا يكون الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة لها

بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات والصفة كلاهما او احدهما تحت

مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات اذ كل ممكن اما هو ممكن

من حيث ذاته لا يكون الا بالقوة ومراد المستدل هو الثاني واقول لكن هذا لا

ما اشرنا اليه اولا من ان كون الممكن باعتبار ذاته غير محمل لان يوجد شيئا لاستلزام

عدم امكان ان يوجد شيئا باعتبار جهة الفائض عن علته وما اشرنا اليه ثانيا من

انه انما يمكن كون الممكن مستقلا في التاثير ولا ينافي كونه واسطة فيه ثم يمكن ان يقال

معنى قول المص والواسطة غير معقولة هو ان اسناد صدور العالم الكائنات الى

الواسطة القريبة انما يصح بالجهة المفوضة اليها المستندة الى ذاتها الى الواجب الممكن

بالفرض استقلال صدورها عنها لا بجهة والتفويض والاستقلال هنا لا يتيسر من

الممكن لاستلزامه التخلف او التوهم طلب غير معقول ولكن هذا توجيه وجيه ويمكن بعيد لان الممكن هذا هو

المحتمل وقد يوجه قول المص بتوجيهات منها انه رد لما قد اورد ان الوجوب

واسطة بين الموجب والمحل لان المراد بالايجاب هو ما يعلمه من الطبائع وهو منفي

عنه تعالى لا جهة والمراد بالاختيار هو ما يعلمه من الحيوان مثلا وهو ايضا منفي عنه تعالى

لكونه حيثما يراد الحيوان ممكن واختياره يكن لا يمكن واجبا فهو واسطة بين الموجب

الذي نفهمه وبين المختار الذي نفهمه فاثبت المص الا انه لا معنى للواسطة بين الموجب

والمختار اذ المختار يكون فعله باختياره سواء كان اختيارا واجبا او ممكنا الا ان يرى

لزب برهانه لا الى ممكن كصفاته ولا يلزم ثبوت الواسطة فلذلك الا

الله ومنها ان حاصل الكلام هو انه لما ثبت حدوث العالم الشيء الا لايجاب لما

اعني الايجاب مثبت الاختيار اذ لا واسطة بين الايجاب والاختيار فاذا انتفى

احدهما ثبت الآخر وذلك لان موجد الشيء لا يمكن تخلف اثره عنه وهو المعنى

او لا وهو المعنى ولا واسطة بين النفي والاثبات ومنها انه اشارة الى رد ما يزعم

الاشاعرة الى المعنى بان القدرة زايدة على الذات فانه ح لا يمكن نسبة الايجاب الى

الى الذات لا بالقدرة على الايجاب فيلزم كون الواجب موجبا في البعض وهو صفة

القدرة وقادرا في البعض وهو غيرها من الصفات والافعال فيلزم الواسطة

والتركيب وهي غير معقولة كما سيجيء من ان صفاته عين ذاته قوله

فان قيل اذا كان الارادة والعلم لا يصلح غير زايدين على ذاته تعالى

فان قلت هذا الاعتراض لا يختص بنا اذا كان العلم والارادة غير زايدين اذ على

تقدير زيادتهما على الذات كما هو مذهب الاشاعرة المقصود انفكاك الذات

عن المراد لكون المراد لازما للارادة والارادة لكونها قديمة لازمة للذات

قلت القائل بزيادة الارادة لا يقول بلزوم المراد اذ هو لا يقول بايجاب اصلا

بل المريد عنده الذي يختار اي طرفي مقدوريه بالارادة اي وقت شاء فعله وان

كانت الارادة لازمة للذات الا ان المراد ليس لازما للارادة قال

الشيء هذا ثم لما لن ان وجه الاختيار لا يثبت الاختيار اذ لا يمكن ان ترجح

وح للتسبيب لبعض الحكماء في القول بالايجاب فانهم يقولون لو فعل الله لم

وتركه صحيح بالنظر الى نفس القدرة وفعله واجب باعتبار الارادة ومع الفعل

بعد اعتبار الارادة لانه في مقدوريه بالنظر الى نفس القدرة وحدها سواء كان

الايجاب في لا اولا واما القدرة على المعنى الذي ينبغي ان يحمل عليه المتكلمين وهو

صحة الفعل والترك بالامكان لو ذهب فلا ينافي مع القول بالايجاب مطلقا اذ الملاء

الترك في قولهم صحة الفعل والترك ما هو مقابل للفعل وحده اي ان

متروك في التقريب فالترك الذي يفرض في انه ان الفعل هو المقابل للفعل لا الترك

الذي يفرض قبله لعدم ايجاد الزمان فالفعل اذا وجب في وقت ما لا يمكن

ان يكون فاعله بالاختيار فيه لعدم امكان وقوع الترك في ذلك الوقت

فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز ان يقوم بدل

الفعل تركه لعدم قوله بوجوب اصلا فعنده الفاعل مختار ولو كان الله لم

قديما فعلى هذا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار الى امتناع سوى
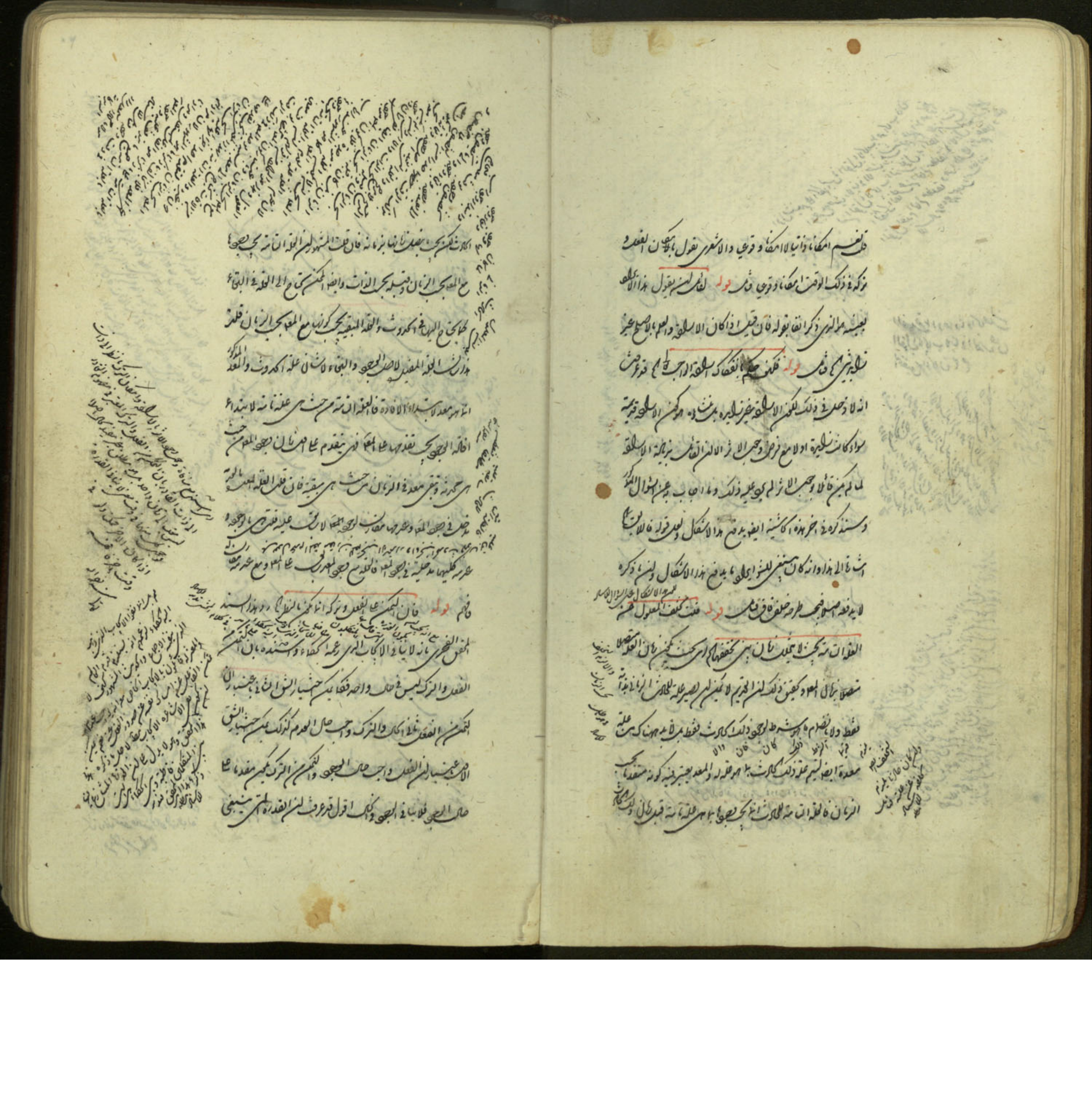
صدور الاثر وقدمه فحل ان هذا النزاع لا ينبغي ان يكون الا بين الاشعري

والحكماء فحفظ بذلك فان قلت وجب الفعل في وقت ما بعد اعتبار الارادة

متعلق بقوله فالفعل اذا وجب في وقت ما

لانه اذا امكن تركه في ذلك الوقت مع قطع النظر عن الارادة كما ذكره المصنف

الفعل قديما او حادثا واى كما علت ان القول بالايجاب لا ينافي القدرة على التحقيق سواء كان قديما صح



لم يكن النزاع فيها هي التمكن من الفعل وتركه المقابل له والعدم في الكل الى
مقابلا للجهة في المستقبل فلا يحقق القدرة بالمعنى المتنازع والدليل على ان القدرة
المتنازع فيها هي التي ذكرنا انه لا شك ان المتكلمين انما نفوا الايجاب لزعمهم ان
صدور الفعل عن الفاعل بحيث لا يتمكن من امساك نفسه عنه نقص في حقه تعالى
فيجب تنزيهه تعالى عنه فالقدرة التي يلايم غرضهم هي الحالة التي بها يتمكن الفاعل
من الترك حين الفعل ومن الفعل حين الترك كما هو مذهب الاشعري او
القدرة بمعنى صحة العدم في وقت ووجوب الفعل في وقت آخر فلا يلايم غرضهم
والفاعل بهذه القدرة لا يتمكن من امساك نفسه عن احد طرفي ~~القدرة~~ الترك
في حال الترك وعن الفعل في حال الفعل وهذه النقص اشد من نقص الايجاب
المنفي اذ هو عدم تمكن الفاعل من امساك نفسه عن احد طرفي المقدور وهذه
عن كلا طرفيه فتدبر **قوله** وبهذا يعلم انه يمكن الحمل على اختيار
كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب على احد الشقين وترك الآخر قياسا
عليه فان حاصل الترديد ان القدرة اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم
فان كان قدرة على الوجود نختار انها متحققة حال العدم لكنها عبارة عن
التمكن من العدم في تلك الحال وانما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن

بل يكفيها الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال تكون
خالية عن كلا طرفي وجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا
هناك فتدبر **قوله** فيعود السؤال على التقديرين قال المحقق الطوسي يعود السؤال على
التقديرين ثم اقول لمن يكون رجحان الفعل في تلك الحال فالتمكن من العدم في تلك
ومن الوجود في تلك الحال فيستحق القدرة لا شبهة اقول قد عرفت ما فيه فان كون في
الحال ما ذكره المحشي سابقا واما ما ادعاه المحقق الطوسي هناك من انه لا ينافي
الذي نحن فيه كما ليس بمعنى اذ قد عرفت ان القدرة عند غير الاشعري
لا ينافي الايجاب المذكور **قوله** فذهب الاشعري الى انها مع الفعل
والمعتزلة الى انها قبل الفعل [illegible] مذهب الاشعرية على ان
افعال غير الله تعالى واقعة باختياره تعالى ولا تاثير لغيره فيها والفرق
بين فعل المختار وفعل المضطر كان لان الله تعالى يخلق مع الافعال قدرة
غير مؤثرة فيه وبذلك يتوهم كونه اختياريا وفي ان في الاخلق قدرة
اصلا وبناء مذهب المعتزلة على ان افعال غيره تعالى من المختارين واقعة
باختيارهم بان جعل الله تعالى حين ارادة خلقهم قدرة مؤثرة في فعلهم
عند تعلق ارادتهم بها فقول الاشعرية ان القدرة مع الفعل لا معه

بالذات كمعلول علة واحدة وقول المعتزلة انها قبله اي قبلية بالذات كتقدم
العلة على المعلول وعلى هذا لا يكون النزاع في كون القدرة قبل الفعل او معه لفظيا على
ما ظنه المحشي قوله فانه اريد بالقدرة القوة التي هي مبدا الاثار بشرائط اخر
اقول جميع هذه الشقوق انما يصح على مذهب المعتزلة القائلين بكون قدرة العبد لها
مؤثرة في افعاله على خلاف مذهب الاشعرية فانهم لا يقولون بتاثير غير الله تعالى
في افعالهم فلا يكون قدرتهم مبدا التاثير اصلا وبهذا يتحقق النزاع بينهم كما عرفت
قوله اشارة يعني لان عموم علة القدرة اي المقدورية لا القادرية فان
الامكان علة الاولى لا الثانية فعموم العلة اي الامكان يدل على عموم المقدورية
اولا وبالذات وعلى عموم القدرة اي القادرية ثانيا وبالعرض لان عموم المقدورية
يستلزم عموم القادرية فتدبر قوله اي قدرته تعالى كاشتماله لجميع الممكنات
قال المحقق الطوسي وهذا اصل عظيم خالف فيه كثير من الامم الفلاسفة القائلون
بانه واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما ذكر في المواقف وقد عرفت ان
الفلاسفة يقولون ان كل ب الحادث لا يكون قادرا فهم ينفون اصل القدرة لا عمومها
الا في المجوس ومنهم الصابئة القائلين بان الكواكب كما انها مؤثرات
في الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف الفلك من اختلاف الفصول الاربعة

الاربعة وتاثير الطوالع في المواليد ونحو ذلك بان هذا من متفرعات كما
الحالين وانه لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما مر في بحث الجواهر ومنهم الثالث
الثنوية ومنهم المجوس القائلين بانه تعالى لا يقدر على الشر الرابع النظام و
متابعوه حيث ذهبوا كما في المواقف الى انه تعالى لا يقدر على القبيح وفي شرح
في بعض الكتب انه قال لان اسناده تعالى لا يفعل القبيح فيبينها فرق بين ولك
ان تقول اذا لم يفعل القبيح لا يقدر عليه اذ القدرة على الشيء بمعنى
بعرضي صحة صدور ذلك الشيء في وقت وصحة عدم صدوره في وقت آخر الخامس
ابو القاسم البلخي ومتابعوه حيث قالوا انه لا يقدر على مثل فعل العبد السادس
الجبائية حيث قالوا انه لا يقدر على عين فعل العبد وتفصيل دلائلهم وما يتوجه
عليها في شرح المواقف وغيره واثبات عموم قدرته تعالى يبطل المذاهب
المذكورة انتهى كلام المحقق اقول لكون اجلاء العقلاء لم ينف قدرته اي الله
على جميع الممكنات مطلقا على التحقيق بل اراد انا جميعهم ويعتقدون
فسعوا الصدور بجملة العقل على عمومه عنه تعالى لصدور الكثرة عن الواحد الحقيقي بلا ترتيب
عند الحكماء والصدور الشر عند الثنوية والصدور القبيح عند النظام وقس على
هذا بمعنى ليس صدور تلك الاشياء ولكن كان محالا عنه تعالى بالنظر الى قدرته انه

لكن بالنظر الى وحدته الحقيقية او حكمه والسلوبه وشيئيته بمعنى انه لم يصدر عنه
الا شيء منها واما ما قاله هذا المحقق من ان الحكماء ينفون عنه القدرة لا
عموما فليس بحق اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقول به الحكماء لا ينفي
القدرة فان ذلك الايجاب انما هو بالاعتبار الازلية لا مع قطع النظر عنه
كما هو عند المصنف والايجاب بالاستقلال لو كان بنفي القدرة لزم مثل ذلك على
المصنف وسائر المعتزلة ايضا والفرق بعدم الاثر وحدوثه لا دخل له في ذلك
كما عرفت غير مرة فتدبر **قوله** اقول لا خفاء في ان امكان الصدور عن
الغير بالاستقلال علة للمقدورية لا خفاء ان معنى مقدورية الشيء هو كونه ممكن
الصدور عن الغير بالاستقلال والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فالمراد
بالعلة هنا ما ينبغي ان يحمل عليه الحكم كما يحمل على ان الانسان زيد انما هو كونه
حيوانا ناطقا فتدبر **قوله** لكن ما له امكان الصدور عن الغير له امكان
الصدور عن الواجب الخ تقرير هذا الدليل على محاذات ما ذكره المحشي الى
ان كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالاستقلال وكل ما له امكان الصدور
عن الغير بالاستقلال له امكان الصدور عن الغير مطلقا ينتج ان كل مقدور له
امكان الصدور عن الغير مطلقا ثم نقول كل مقدور له امكان الصدور

الصدور عن الغير مطلقا وكل ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور
عن الواجب بالاستقلال سواء كان بواسطة او بغيرها لوجوب انتهاء جميع الاشياء اليه
ينتج قد ربه ينتج كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالاستقلال مطلقا
ويمكن تخليصها بان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مقيدا بالصدور بالذات
وكل ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالاستقلال
لما ذكرنا فتحصل النتيجة وانما حذف كلامه على ما ذكرنا لئلا يتوهم لمكان قوله بالاستقلال
اذ لو لم نعتبره في الاوسط يلزم اما الغاؤه او عدم تكرار الاوسط ولئن اعتبرنا
لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب كالاحراق
الصادر عن النار مثلا متعلقا للقدرة فتامل قال المحقق الفخري لا حاجة لمنع هذه الكلية
مستندا بقول المنجم والقول المنسوب الى النظام اقول اذا اريد بالصدور
عن الواجب اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة فلا يجري قول المنجم وقول من
يقول بتاثير الغير الواجب تعالى اذ ما ينتهي اليه سلسلة المؤثرات هو الله تعالى
لعدم تعدد الواجب واما القبيح والشر فمقدور بالعرض لا بالذات كما سيجيء
قوله في صدور الايجاب بالمعنى المذكور سابقا اي بمعنى قدم الاثر وذلك بناء
على ان القدر عندهم ما يمتنع كون القديم اثرا للقادر بل اثرا مطلقا لا شعار

لفظ ان نثرها لايجاب والقصد وامثال ذلك ليس الجزم بحسب متعارف
اللغة وهو بعيد عن التحقيق كما مر فالاولى ان يقال لما كان الامكان علة
الحاجة الى المؤثر وكل مؤثر سواء كان موجبا او قادرا ينتهي الى مؤثر
قادر ثبت كون الامكان علة الحاجة الى المؤثر القادر في الجملة فتدبر
لما كان مقدور المقدور للشيء مقدورا له فان المحقق الطوسي من جوز ان يكون
لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين له الى الممتنع كون مقدور
المقدور للشيء مقدورا له اسم بلا واسطة مستندا بما ذكر ولئن اريد ان
مقدور المقدور للشيء مقدور له اعم من ان يكون بواسطة او بدونها فهم
ولا يثبت شمول قدرته لجميع المقدورات بلا واسطة اولا لكن الظاهر
ان المدعى شمولها لجميع المقدورات بلا واسطة اقول بل الظاهر ان المدعى شمول
قدرته تعالى لجميع المقدورات مطلقا سواء كان بواسطة او بلا واسطة فان
من قال بالوسائط لم يقل بانها مستقلة في الايجاد بل الوسائط انما هي
ادوات وآلات واسباب ويشير الى بعض الافعال من افعاله تعالى
كلها كذلك فان بعضها سبب لبعض فمن اراد ان يفعل فعلا له اسباب
وادوات فلا بد له ان يحصل تلك الاسباب ولا فيفعل ذلك الفعل بتلك

بتلك الاسباب فليس لاحد ان يقول ان ذلك الفعل ليس مقدورا
لذلك الفاعل لتوقفه على تلك الاسباب نعم لو لم يكن تلك الاسباب مقدورة له
لصح ذلك لكن اراد الله ليس كذلك بل الكل بفعله فاذا فعل الله تعالى فعلا باسباب
مخلوقة له تعالى لم يقدح ذلك في كون ذلك الفعل مقدورا له تعالى وهذا ان معنى
كون حركات الجبال مثلا مقدورة له تعالى ليس انه يمكن صدور تلك الحركات منه تعالى
بلا واسطة كيف والحركة لا بد لها من متحرك ومحرك قريب مباشر للتحريك و
مسافة تقع فيها تلك الحركة واعضاء وجوارح فكيف يمكن صدور تلك الحركة
عمن هو منزه عن مثال ذلك فالحق ان صدور تلك الحركة مقدور له تعالى
بان يخلق له اسبابا وادوات يحصل بها تلك الحركة فالقول بوجود الوسائط
من ضروريات شريعة الله تعالى وتقديسه وكذا والقائلون بالوسائط في الايجاد كالحكماء
الجهلة والعقول الفعالة والنفوس المدبرة قد جعلوا تلك الاسباب بالنسبة الى
كليات العالم كتلك الاسباب الجزئية بالنسبة الى تلك الحركات الجزئية مثلا
فليس في العالم شيء ولا يقع الامكان ممكن الا وهو مقدور له تعالى عندهم البتة
وهذا ينبغي ان يفهم فالحق ان هذا النزاع لفظي ايضا لا ينبغي ان يقع الا للاشعري
الذي لا يقول بربط العقلي والسبب الايجادي اصلا لا لغيره قوله المعتزلة

لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال العباد وقال المحقق الطوسي
حرصًا على السنة لان خلق الاجسام متعذر لكونه مقدور الباري تعالى مع انه ليس مقدورًا
للعبد بل مقدور الجبر افعال العباد عند المعتزلة فبعض المقدورات وهو
خلق الاجسام خصوصية بالنسبة الى الله تعالى ليس له تلك الخصوصية بالنسبة الى
العباد وليس مخصوص ام من السنة المذكور لان افعال العباد لها خصوصية بالنسبة
الى العباد وليس لها تلك الخصوصية بالنسبة اليه تعالى حتى يقال لان المعتزلة لم ينفوا
ذلك **قوله** هذا لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن عن الواجب هكذا في كثير من
النسخ التي وقعت الينا يعني كبر استعداد المادة شرطا لحدوث الممكن لا يوجب
تجويز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب بناء على نقض القدرة التي هي معتبرة
عندهم يعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان المشية عندهم لا تتعلق
بما لم يستعد المادة لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت
كان طارئة تعالى لا جهة هذا وفي بعض النسخ وقع هكذا هذا لا يوجب تجويز
صدور ممكن عن غير الواجب ولهذا اعترض المحقق الطوسي عليه بانه اذا كانت المادة
مستعدة لحدوث ممكن لكن آخر لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية
وهذا من صحيح النسخ لانه لا يجوز صدور ممكن عن غير الواجب **قال**

قال انه اعظمها الثنوية في الملل والنحل هم اصحاب الاثنين الازليين
يزعمون ان النور والظلمة ازليان قديمان بخلاف المجوس فانهم قالوا
بحدوث الظلام وذكروا سبب حدوثه وهؤلاء قالوا بتساويهما في
القدم الازلية واختلافهما في الجوهر والطبع والفعل والاجناس والابدان
والارواح ومن ذلك المانوية اصحاب ماني بن فاتن الحكيم الذي قد ظهر في زمان
شابور بن اردشير وقتله بهرام بن شابور وذلك بعد عيسى عليه السلام اخذ دينًا
بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى عليهما السلام
حكى محمد بن هارون المعروف بابي عيسى الوراق وكان في الاصل مجوسيا
عارفا بمذاهب القوم ان الحكيم ماني زعم ان العالم مصنوع مركب من اصلين
قديمين احدهما نور والآخر ظلمة وانهما ازليان لم يزالا ولا يزالان
وانكر وجود شيء لا من اصل قديم وزعم انهما لم يزالا قويين حساسين دراكين
سميعين بصيرين وفي الفصل الرابع اصحاب ديصان اثبتوا اصلين نورا
وظلاما فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا
قوله لان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر اعلم ان الخير هو الوجود
والشر هو العدم فكما انه هو وجود محض فلا يمكن ان يوجد لا عدم فيه بوجه فلا شر

بهرام بن ع

لا يخفى ان الشهود يقول ان الوجود خير والعدم شر
ولا يخفى ان الامكان خير الا انه يعدم والشر الا ...

فيه اصلا كواجب الوجود ولذلك قالوا انه خير محض لانه خير محض والخير
المحض لا يكون الا خيرا محضا لان الخير المحض هو الوجود المحض والوجود المحض لا
يحصل العدم فلو حصل من الخير المحض شر يلزم ان يحصل من الوجود المحض العدم
وكل ما فيه خير وشر فالخير فيه لا محالة راجع الى الوجود والشر الى العدم فلا بد ان
يكون فيه عدم ما بازاء الخير والشر كقبض واما الاضافي فقد يوصف
الوجود بالشر الاضافي كوجود النار للثوب وحرارته التي تقطع العضو المقطوع وقد
يوصف العدم بالخير الاضافي كعدم الوجود الذي هو شر اضافي بالنسبة الى ما هو شر له فالشرور
الذاتية اعني الاعدام اي اعدام يستحيل ان يحصل الوجود او من الموجود ما هو
بل علتها عدم الوجود فلا يستدعي مبدأ مؤثرا موجودا واما الشرور العرضية وان
استدعت علة موجودة لكن هذا الاستدعاء انما هو من حيث كونها موجودة لا
من حيث كونها شرورا فهي من حيث كونها شرورا مجعولة وصادرة من المبدأ
الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات فلا يلزم كون شيء واحد خيرا وشرا
ولا كون الشر صادرا عن الخير المحض بالذات وهو المطلب بالعرض ولا استحالة
قوله الاشياء على خمسة احتمالات لا شبهة في ان اول الاقسام لا
يكون معدوما اذ الوجود خير محض ولا في وجود القسم الثاني اذ واجب الوجود هو

الوجود وهو خير محض ولا عدم فيه بوجه من الوجوه ومناط الشر هو العدم ووجود
القسم الثالث وهو ما ليس خلاف مقتضى الحكمة فلا يجوز والقسم الرابع موجود
اذ الشر الذي فيه قليل بالنسبة الى الخير الذي فيه وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
شر كثير فلا ينبغي وقوعه من الحكيم هذا على ما هو المشهور واما على التحقيق الذي ذكرنا
فالشر واقع في الخلق الالهي بالعرض لا بالذات قوله يمكن ان يقال اذا كان الله
مبدأ الاشياء خيريتها غالبة او اول هذا لا يدفع الشبهة اذ حاصلها ان الله
صرف الوجود ومحض الخيرية فيمتنع ان يصير مبدأ الشر سواء كان قليلا او كثيرا
اذ الشر اما عدم واما تابع له وراجع اليه فكيف يمكن ان يحصل العدم عما هو وجود
محض لا عدم فيه بوجه من الوجوه واما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر
كثير فمغالطة لان صدور الخير الكثير المشتمل على الشر وان كان قليلا لا يستلزم صدوره
عما هو محض الخير وصرف الوجود ممتنع فترك ذلك الخير ليس شرا بل هو خير
لما عرفت ان ما به في دفع الشبهة ما حققناه قوله وقد نقحوا ارسطاطاليس
ظني ان نقحوا ارسطاطاليس لما ذكره بل لما حققناه قوله السر وكانهم ارادوا
معنى آخر قال صاحب الاشراق في حكمة الاشراق بهذه العبارة وكلمات
الاولين مرموزة وما رد عليهم وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم

لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز وعلى هذا يبتني قاعدة الشرق في النور
والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسب وفرشادشير وبوذر
جمهر ومن قبلهم وقال العلامة في شرحه اي وعلى الرمز يبتني قاعدة
اهل الاشراق وهم حكماء الفرس القائلين بالاصلين احدهما نور والاخر ظلمة
لانه رمز على الوجوب والامكان فالنور قائم مقام الوجوب والظلمة قائمة
مقام الوجود الممكن لا ان المبدأ الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا
لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء فارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال
النبي صلى الله عليه وآله في مدحهم لو كان الدين في الثريا لناله رجال من فارس
ثم قال المصنف وشارحا وهي اي قاعدة الشرق في النور والظلمة ليست قاعدة كفرة
المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة وانهما مبدأ الكل اولان لانهم مشركون
لا موحدون وكذا كل من يثبت مبدئين مؤثرين في الخير والشر كالقدرية
حكمهم حكمهم وكانه الى هذا المعنى اشار بقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة
والحاد في ذواتي وليست ايضا قاعدة الالحاد في الباطل الذي كان ظهر في
الدين مجوسي الطبيعي والمانوية الثنوية القائلين بالاصلين احدهما اله الخير و ... بالنور
وهو النور والاخر اله الشر و ... الظلمة والالحاد ... و

[illegible]

ولعدم حسن التجويز عن الواحد الحق ولعدم ثبوت الثنوية الباطلة المفضي الى
الشرك بالله اي وليست القاعدة عين ما يفضي الى الشرك بالله كمذهب بعض
المشركين من المليين وغيرهم فهي اي قول تكسنا ويل قول الثنوية والمجوس
القائلين بالمبدئين الفاعلين احدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر ... الخبيثة
لا يلزم شركهم بان يكون مرادهم بفاعل الخير هو ... وبفاعل الشر هو
الامكان فانك قد عرفت ان الخيرات كلها راجعة الى الوجود ومنبع الوجود هو
الواجب تعالى والشرور كلها راجعة الى العدم ومنبع العدم هو الامكان وانما
يلزم الشرك لو كان كل من المبدئين موجودا او مؤثرا في الحقيقة لكنه ليس كذلك
بل احدهما موجود مؤثر في الوجودات وهو الواجب تعالى والاخر عدمي منشأ
للاعدام وهو الامكان غاية ما في الباب انه يلزم اطلاق المؤثر والفاعل على
العدم الذي هو الامكان على التجوز كما يقال علة العدم عدم علة الوجود و
على هذا لم يكن اسناد الوجود الى الواجب والعدم الى الامكان وهذا تاويل
لطيف لو لم يكن اقرب منه وفي كلام حكماء الفرس فليس ببعيد منه كلام الكشي(?)
قوله قال المجوس ان الكلام اهرمن لشيطان في ... لي شرح شد مفسدة
... موجب كون منبع الشرور ابدا الاباد و... التي ذكرنا الا ... يكون

امر من مجهول اصلا قوله اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا
محضا الا ان الشديد يروان ما بالتخفيف ويكون الصيغة للمبالغة في اصل الخيرية
لا في اكمالها وعلى هذا فالشر يكون المبالغة في اكمال الخير وكذا على ما قاله
المحقق الخفري وهو لا يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير والشرير ما لا يصدر
عنه الا الشر قال المصنف اعلم الله تعالى مقدسه والاحكام والتجرد ح
اقول اراد اثبات علمه تعالى بذاته واثبات علمه بما سواه ويتركب ايضا
الدليل المثبت فاورد ثمة دلايل واحد منها لاثبات علمه بذاته
والثاني منها لاثبات علمه بما سواه ويتركب ايضا الدليل المثبت لعلمه
بذاته الكل واحد من الدليلين المثبتين لعلمه بما سواه والدليلان لاثبات علمه
مطلقا اعني بذاته وبالاشياء جميعا وكانه لهذه النكتة اورد الدليل المثبت
لعلمه بذاته بين الدليلين الاخيرين واما تقرير الدليل المثبت لعلمه بذاته
فيبتني على تمهيد مقدمات الاولى ان واجب الوجود مجرد في غاية التجرد او
المراد بغاية التجرد كون الشيء قائما بذاته غير متعلق الهوية والوجود بمادة
او موضوع وبالجملة لشيء يقوم به وواجب الوجود كذلك اذ هو غير متعلق
لشيء اصلا الثانية ان كل ما هو قائم بذاته غير متعلق الهوية والوجود بشيء

آخر فهو موجود لذاته حاضر ذاته عند ذاته غير غائب ولا منفك ذاته عن ذاته
وهذا ضروري الثالثة ان العلم هو حضور المعلوم بعينه او بصورته عند
المجرد الموجود بالفعل القائم بذاته وانكشافه لديه وثبوته بين يديه وهذا ايضا ظ
اذا لاحظت هذه المقدمات ظهر لك ان واجب الوجود لكونه مجردا غاية
التجرد وكونه قائما بذاته وموجودا لذاته وحاضرا عنده ذاته غير غائب عن
ذاته منكشفا لذاته غير محجوب عنها عالم لذاته وذلك العلم انما هو عين ذاته
فهو عالم لذاته بذاته لا بامر آخر غير ذاته فذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول
وهو المط واما الدليلان المثبتان لعلمه تعالى بما سواه فتقرير الاول منهما
اعني المشار اليه بقوله والاحكام ما ذكره الشارح واما الثاني منهما اعني المشار اليه
بقوله واستناد كل شيء اليه فالقول في تقريره لما ثبت ان جميع الموجودات
مستندة اليه تعالى وهو ليس مستندا الى شيء من الاشياء فهو تعالى لكونه غير
متعلق بشيء من الاشياء غير محتاج لشيء من الاشياء بل هو موجود لذاته قائم
بذاته وجميع الاشياء لكونها معلولة له تعالى موجودة له حاضرة عنده منكشفة
لديه غير غائبة عنه تعالى لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول فان حصول
المعلول للعلة اشد من حصول الصورة لنا كما صرح به المص قدس سره

في شرح الاشارات فهو تعالى عالم به لا محالة اذ العلم هو كون المعلوم حاصلا
لامر قايم بذاته وحاضرا عنده مجعولا له انه غير غايب عنه كما عرفت فثبت
علمه تعالى بجميع ما سواه وهو المطلوب ففي هذا التقرير لا حاجة في اتمام هذا
هذا الدليل الى ضميمة الى دليل اخر دال على علمه تعالى بذاته كما اشار اليه
الشارح وصرح به المحشي بل هو مستقل في اثبات المطلوب واما تركيب الدليلين
على علمه تعالى مطلقا فتقريرها ان يقال انه تعالى مجرد وفاعل للافعال المتقنة
المحكمة وكل مجرد كذلك فهو عالم بذاته وبافعاله لما مر او يقال انه مجرد قائم
بذاته وموجد لذاته وكل شيء غيره فهو موجد له وحاضر عنده لكونه
معلولا له وكل فهو عالم بذاته وبما سواه لما عرفت ويمكن ان يجعل كل
واحد من هذه الدلائل الثلثة اشارة الى دليل عام لعلمه بذاته ولعلمه بما
سواه بان يقال انه تعالى فاعل للافعال المحكمة المتقنة وكل فاعل كذلك
فهو لا ينفك عن العلم بافعاله فاذا علم افعاله علم ذاته اذ من علم
افعاله يمكنه ان يعلم انه يعلم افعاله ومن امكان ذلك العلم يلزم
امكان تحقق العلم بذاته ومن امكان تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم بذاته
اذ علم الشيء بذاته لا يكون الا بحضور ذاته ومن امكن ان يحضر ذاته

ذاته عنده ذاته فقد حضر ذاته عند ذاته ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر
كما لا يخفى على المتفطن وبهذا يتم الكلام في دليل الاستاد فانه اذا ثبت
ان الشيء الذي من جملته الاشياء المتقنة المحكمة فهو عالم بها وسياق الدليل
الاخر واما في دليل التجرد فحيث انه تعالى لكونه مجردا عالم بذاته وذاته
علة لما سواه ويلزم من العلم بالعلة العلم بالمعلول وانما جعلنا على
التقريرات اشارة الى دليل عام لا دلائل تامة لاحتياج كل منها
الى مقدمة خارجة كما لا يخفى هذا اثبات اصل العلم له تعالى بذاته وبما
سواه وظهر مما ذكرنا في تقرير الدليل المثبت لعلمه بذاته كيفية علمه بذاته ايضا
وهي ان علمه بذاته انما هو عين ذاته لا امر اخر زايد عليها ومما ذكرنا
في تقرير ثانيا من الدليلين المركبين لاثبات علمه تعالى مطلقا لاح
كيفية علمه تعالى بما سواه ايضا على المذهب الحق من كونه بحضور ذوات
الاشياء عنده وسيأتي تحقيق جميع ذلك انشاء الله تعالى قوله
ثم بواسطته يدل على علمه بذاته كما قررنا من ان من علم افعاله امكنه
ان يعلم انه يعلم افعاله ومن ذلك الامكان يلزم ثبوت العلم بذاته
قوله غير محتاج الى الارتباط بالغير اي بالماهية وبالصفة الزائدة

كما ذهب اليه الحكماء والمحققون من المتكلمين والمراد من الاعراض في قوله
عن الجهة والاعراض الاين والكيف فان المجسمة يثبتونه تعالى الاين
والكيف والصفاتية القائلين بزيادة صفاته تعالى على ذاته يثبتونه تعالى
الكيف فان الصفات عندهم اعراض من مقولة الكيف قائمة بذاته
تعالى عن ذلك فاما ساير مقولات العرض ما عدا الاضافة ومتى فلم يذهب
وهم فيما اعلم الى اثباتها اليه تعالى اللهم الا مقولة الكم في بعض الحنابلة
على ما ينقل واما الاضافة فلم يتحاش احد عن عروضها له تعالى واما متى فلم
يتحاش عنه اكثر الناس لكن التحقيق يوجب تنزيهه تعالى عن ذلك ايضا
قوله وفي هذا الدليل سر هو الاشارة الى ان علمه تعالى بذاته
يغني علمه بافعاله اجمالا كما سيجيء في كلامه تصريحا وتلويحا غير مرة قوله
وعلى هذا يمكن حمل قوله والاخير عام اي على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات
بعد الضم يعني لا يكون هذا الدليل الاخير دليلا على اثبات اصل علمه تعالى
بل يكون دليلا على شمول علمه تعالى فقط لكنه خلاف المتبادر ولعل هذا
الكلام منه اشارة الى ان تخصيص الدليل الاخير بكونه عاما لا وجه
له فانه لا يدل على العموم ما لم ينضم اليه شيء اخر يعني كونه عالما بذاته

بذاته واذا احتاج الى ضم شيء اخر ليصير عاما كان الدليلان الاولان
ايضا كذلك كما عرفت فينبغي ان يحمل هذا اشارة الى عموم العلم الثابت
بالدليلين الاولين لا الى اثبات اصل العلم فان كلا منهما انما يدل على اثبات
اصل العلم في الجملة اما الاول فعلى علمه بافعاله المختصة به فقط واما الثاني
فعلى علمه بذاته فقط وهذا الاخير دليل على ان العلم الثابت له في الجملة
عام اي ثابت لجميع الموجودات الكلية والجزئية لكونها باجمعها مستندة
اليه تعالى وهذا وان كان خلاف الظاهر الا ان الدليل فيه اوجه
قوله ويمكن ان يثبت بهذا الدليل علمه مطلقا بان يقال انه تعالى مبدء
لجميع الموجودات التي منها العلم في الجملة فهو تعالى عالم في الجملة لكون العلة
اشرف من اثره ويلزم من علمه بذاته لما مر من انه من علم شيئا بكنهه
ان يعلم ذلك العلم ومن امكان ذلك العلم يلزم علمه بجميع الموجودات
لكونها معلولة له تعالى والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول قوله
ثم ايجاد الوجهين المذكورين اي الوجهين المذكورين للاول بدون الدليل
بان يقال على الوجه الاول هو فياض للعلوم الموجودات بذاته
فهو عالم بذاته بالضرورة ويلزم من علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما مر

وفي الجملة علمه

يحتمل ان يكون بذاته ثم يرد عليه ما يرد

وعلى الوجه الثاني هو فياض للعلوم مطلقا فهو عالم مطلق وهو
من علمه مطلق علمه بذاته لما مر ومن علمه بذاته علمه بجميع الموجودات
كما عرفت ~~بحصول العلم بذاته ثم من علمه بذاته يلزم علمه بجميع الموجودات~~
كما عرفت قوله انما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء
الا وان بين انهم نفوا العلم بحصول الصورة في ذاته سواء كان
قبل الايجاد او بعده كما يشعر به دليلهم وح يمكن ان يظهر ان العلم
انما هو بهذا الوجه والا فكيف يظن عاقل ان العلم ما يكون قبل
الايجاد وبعده لا يكون علميا وايضا دليلهم انما يشعر باستحالة حصول
الصور المتكثرة في ذاته تعالى لا باستحالة كون العلم قبل الايجاد
فيكون الالتفات بهما استفادة من الشرع في بعض النسخ بهما على التثنية
وفي بعضها بها على الافراد وبعض الاعاظم قد صحح النسخة الاولى
بجعل الباء للسببية والضمير للمعجزة اي يكون الالتفات الى كون المرسل
عالما حاصلا من الشرع بسبب المعجزة وان العلم يكون المرسل عالما <u>كان</u>
حاصلا بسبب العقل فان وليت الباء للتعدية الا ان يكون
بمعنى الى لان الالتفات انما يتعدى بالى ولم يذكر انه على احتمال

احتمال كون الباء للصلة وبمعنى الى وكون ضمير التانيث لماذا فانه لا معنى لرجوعه
الى المعجزة ح كما لا يخفى وظني ان الاولى على تقدير النسخة لان يكون الباء بمعنى الى
والضمير ح يرجع الى الصفات التي يتوقف عليه الارسال من صحة المرسل
وعلمه وقدرته فان المذكور في عبارة الشرح وان لم يكن الا العلم والقدرة الا انه
لا شك في كون صحة الصفة بمنزلتهما في توقف الارسال عليه واما النسخة الاولى فالظ
ان الباء فيها بمعنى الى وضمير التثنية للعلم والقدرة يعني يكون الالتفات الى علم المرسل
وقدرته مستفادا من الشرع لا حصول اصل العلم بهما وكيف لا يكون اصل
النسخة اليهما وقد وقع التغيير من النساخ فان مثل هذا التغيير غير نادر قوله
الشرع نعم يتجه ذلك في صفة الكلام يعني يمكن اثبات صفة الكلام له تعالى
بالادلة السمعية ولا يتوقف تصديق الرسل على كونه تعالى متكلما بل يكفي
اظهار المعجزة على يد الرسول وهو يتوقف على كونه عالما وقادرا لا على كونه
متكلما قوله الشرع واما دليلا الحكماء اولهما دليل على اثبات
علمه تعالى بذاته وثانيهما على اثبات علمه بما سواه اما بالضم الى دليل الاول
على ما هو المشهور واما مستقلا على ما اخترناه والمجموع دليل على اثبات علمه مطلقا
كما عرفت وذكر المحشي المذكور ان على انهما دليل واحد وان ظهر انه محوا

في عدمها والسلب وغاية التوجيه ما ذكرنا قوله الشيء وكل مجرد عاقل اول
اي اذا كان قائما بذاته لا مطلق فان الصورة العقلية مجردة وغير عاقلة لعدم
كونها قائمة بذاتها بل النفس العاقلة وكما ظهر لك ان مناط العاقلية هو كون الشيء
قائما بذاته اي غير حال في غيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا ومناط
المعقولية كون الشيء حاصلا لمجرد قائم بذاته سواء كان ذلك كحصول الكل فيه او
بدونه فكون الشيء مجردا عن المادة ليس شرط المعقولية بل شرط لكونه معقولا بالكل
في الاوقات فانهم فكل مجرد قائم بذاته فهو عاقل اي لا مانع فيه من كونه
عاقلا او المانع من كون الشيء عاقلا هو كونه حصله لغيره لا بغيره فاذا حصل له
ما يصح كونه معقولا سواء كان بالحلول فيه او لا حصل هناك التعقل بالفعل فقوله
كل مجرد قائم بذاته فانه عاقل بالفعل لان التعقل هو حصول شيء لمجرد قائم
بذاته وذلك المعنى حاصل بالفعل لكل مجرد قائم بذاته ضرورة ان ذاته حاصلة
له حاضرة عنده اي غير فاقد ذاته وغير غائبة ذاته عنه قوله ان المانع من التعقل
انما هو المادة وعلائقها اقول المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع
من المعقولية اما المانع من العاقلية فليس الا كون الشيء موجودا لغيره سواء كان
ذلك الغير مادة او موضوعا واما المانع من المعقولية فهي المادة وعلائقها لكن

لكن المادة وعلائقها ليست مانعة من كون الشيء معقولا مطلقا من كون الشيء
معقولا بالحلول في الاوقات فان المعقولية قد يكون بحصول الشيء عند الشيء وقد
يكون بحصول صورته بعينه بان يكون صورته حاله فيه ولا يجب ان يكون تلك
الصورة مجردة عن المادة وعلائقها واما اذا كان الشيء حاصلا عند العقل كحصول
المعلول لعلته فلا يجب هناك التجرد عن المادة وعلائقها كما سيأتي فلا يصح القول
بكون المادة مانعة من التعقل على اطلاقه ولا الحصر المانع من التعقل مطلقا في المادة
وعلائقها حتى يحفظ بذلك قوله لما كان وجود المحسوس والمعقول في ذا
وجوده لغيره اعلم ان الوجود اما وجود في نفسه ويسمى الوجود المحمول كقولنا الجسم موجود
والبياض موجود واما وجود لغيره ويسمى الوجود الرابطي والوجود الرابط كقولنا
الجسم كائن ابيض والانسان موجود شاعرا والوجود في نفسه قد يكون عين وجوده
لغيره كوجود البياض فان البياض وجوده في نفسه وجوده للجسم لكن وجوده في
غير وجوده للجسم وقد يكون غير وجوده لغيره كوجود المال لزيد فان للمال وجودا في
نفسه ووجود الزيد لكن وجوده في نفسه غير وجوده لزيد ولهذا قد يزول
وجوده مع بقاء الوجود الاول ثم الشيء قد يكون باعتبار ذاته موجودا لنفسه
غير قائم لغيره وباعتبار وصف زائد على ذاته موجودا لغيره قائما بغيره

وذلك كالكاتب مثلا فانه باعتبار ذاته اعني الشخص الانساني قائم بذاته
غير موجود لغيره وباعتبار وصف الكاتبية موجود لغيره اعني بالصفة بموضوع له
كما في قولك زيد كاتب وهذا الوجود اعني الوجود باعتبار الوصف راجع في كيفيته
الى ذلك ثم لا يكفي لكن المعقولية والمحسوسية ومثال ذلك اوصاف
زائدة على ذوات الاشياء فان المعقول سماء وارض والمحسوس جدار وسقف
والا لكن ذات السماء مثلا لكن معنى المعقولية بل المعقولية انما تحصل
لها باعتبار ما وهو اعتبار كون صورته حاصلا للعاقل كما في العلم الحصولي او باعتبار
كون ذاته حاضرة له كما في العلم الحضوري فاذا تمهد هذين الاعتبارين موجود للعاقل
ولكن كان مع قطع النظر عن جانب المعقولية اعني باعتبار ذاته غير موجود للعاقل
بل موجود لنفسه فاذا كان اطلاق المعقولية على السماء انما هو باعتبار كون صورته مثلا
حاصلة للعاقل هو معنى حصوله ووجوده للعاقل فوجود السماء باعتبار كونه معقولا انما
هو عين وجوده وحصوله لعاقله ولكن لم يكن وجوده في ذاته اعني وجوده النفسي وهكذا
الكلام في المحسوس من حيث هو محسوس بقس عليه بيانه **قوله** لم يصح
ان المدرك موجود لغيره مدركا لذاته وذلك لانه لو كان مدركا لذاته كان
ذاته معقولة له ومعنى معقولية كون وجوده لمدركه اعني لذاته وقد فرض ان

ان موجود لغيره لا لذاته هف **قوله** اذ ليس وجوده الا كونه مدركا على صيغة
المفعول وذلك لان معنى المدركية والمعقولية هو كون الشيء موجودا للمدرك قائم بذاته
وهو لك لان ذاته موجودة لذاتها القائمة بذاتها فموجوديته لذاته هو مدركيته ومعقوليته
لذاته ويحتمل ان يكون على صيغة الفاعل وذلك لان معنى المدركية والعاقلية هو كون الشيء
موجودا قائما بذاته حاضرا لذاته لشيء وغير غائب عنه وهو لك فانه موجود قائم بذاته حاضر لذاته
وذاته الغير الغائبة فموجوديته لذاته عين مدركيته وعاقليته لذاته **قوله** لا تدرك
ذاتها لكونها موجودة لمحالها التي هي تلك الاعراض لا لذاتها ومن هذا ظهر بطلان قول من قال
ان مدرك المحسوسات هي محالها انفسها وعلى هذا يلزم كون نفوس حيوانات العجم مجردة
على ما هو مذهب الشيخ الاشراق **قوله** وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه
هذا الاشكال اورده الشيخ الالهي في حكمة الاشراق على المشائين بان شرط
العاقلية هو كون الشيء موجودا قائما بذاته غير قائم بالهيولى لا بمحله مطلقا وعنده ان مناط
العاقلية هو ان الشيء نور في ذاته وما ليس بنور في ذاته وما هو نور في ذاته اما قائم
بذاته مستغن عن المحل ويسميه النور المجرد والنور المحض واما قائم بغيره ويسميه النور العارض
وكذا ما ليس بنور في ذاته اما قائم في ذاته ويسميه الجوهر الغاسق واما قائم بغيره
ويسميه الهيئة الظلمانية فكل ما هو نور في ذاته لذاته هو شاعر بذاته وما سواه ليس

نوراً مستقلاً وانما هو نور قائم بغيره فليس له شعور مستقل فالمدعى في العاقلية عنده ليس
هو كون الشيء مجرداً عن الغير فقط كما هو عند المشائين بل كونه ليس [illegible] في ذاته
بالظلمة من التعلقات بالجسم ولذلك كان عنده مجرد قائم بذاته لكونه غاسقاً ليس بنور في ذاته
لا يكون عاقلاً اصلاً والنور العارض كضوء الشمس مثلاً ولذلك كان نوراً في ذاته لكن
لكونه قائماً بغيره غير قائم بذاته فليس بعاقل فعنده كل نور في ذاته لذاته فهو شاعر
وكل شاعر فهو نور في ذاته لذاته **قوله** لكن الهيولى التي هي منشأ الغيبة بعضها
عن الصور والهيئات كالمشائين انما [illegible] لكونها محتجبة حاضرة عند ما غيرها عنها
كما صرح به في حكمة الاشراق بقوله واعترفوا بان الهيولى ليس لها تحصيل الا
بالهيئة التي سموها صورة او الصورة او الجسمية فلما ادركنا ذلك الهيولى في نفسها
الا شيئاً مطلقاً او جوهراً ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما عرفت
ولا شيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى سيما جوهريتها هي سلب الموضوع عنها كما
اعترفوا به فلما ادركت ذاتها لهذا التجرد ولما ادركت الصورة التي فيها
قوله لانه يعقل الشيء نفسه اذ حاصله ان كل مجرد عالم بذاته لان ذاته غير
غائبة عنه فان لم يكن المراد بعدم الغيبة عدم البعد بمكان لجوزنا وكنايته
عن العلم والشعور فكانه قيل كل مجرد عالم بذاته لانه عالم بذاته وهو كما

كما انه يعقل الشيء نفسه **قوله** فانه في النقض الهيولى حاصله ايراد نقض
النقض هو ان المراد من قول كل مجرد قائم بذاته عالم هو ان الشيء اذا كان
موجوداً بالفعل متعيناً بالتعين الذي حصل له بالفعل قائماً بذاته غير قائم بامر آخر
يكون عالماً بذاته والهيولى ليست امراً موجوداً بالفعل متعيناً بالتعين الذي حصل له في
حد ذاته من دون اعتبار الصورة التي علة لها بالفعل فان حقيقتها ليست الا
شيئاً او امراً ما مستعداً للصورة والشيء لا يصير مجرداً لكونه شيئاً ما او امراً ما مع عمومه
وابهامه موجوداً بالفعل لم يتحصل بنحو من التحصل قال الشيخ في الشفاء جوهر
الهيولى وفعليتها يعني كونها مستعدة لكذا وجوهريتها التي لها ليست تجعلها بالفعل شيئاً
من الاشياء بل تعدها لان تكون بالفعل شيئاً بالصورة وليس معنى جوهريتها الا
انها امر ليس في موضوع والاثبات هو انه امر واما انه ليس في موضوع
هو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئاً معيناً بالفعل لان هذا عام
ولا يصير الشيء بالفعل شيئاً بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصله انه
انه مستعد لكل شيء فصورته التي تظهر له هي انه مستعد فانتهى كلام
الشفاء واما قول صاحب الاشراق لا شيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى
كما نقل عنه آنفاً فجوابه ما قال استادنا المحقق الالهي [illegible] قدس سره في حواشيه

على شرح حكمة الاشراق من أن هذا هو سبب الاشتباه بين الماهية والوجود وكلامه في حال
الشيء في نفس الامر وحاله في مرتبة نفس الامر فان الهيولى ابعد الاشياء عن البساطة
والوجود لانها متكثرة حسب تكثر الصور في الواقع لانه ليس بمتصل الوجود في الواقع الا
بالصور والوجود الذي يعتبر في كون الشيء عاقلا هو الوجود لا الوجود الماهية والمفهوم ولان الكثرة
الصور اعراض متاخرة الوجود عن وجود الهيولى كحركة السماء والكتابة عن وجود الانسان
لكن لما ذكره وجه وكذا ما قلتها عبارة عن بساطة معنى جنسي كالجوهرية ومناط
العاقلية هو بساطة الوجود لا بساطة المعنى ومعنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت بحسب نفس
ذاتها وقطع النظر عن الصور التي تحصل وتتقوم بها في الواقع كان محالها في
حسب نفسها هي انه جوهر فقط اي جوهرية ما شيء كان من الصور والصورة
عن مهيتها داخلة في وجودها المتعددة فذاتها في غاية ضعف الوجود وضعف الوحدة
شبيهة الوجود بوجود الكليات الجنسية ووحدتها **قوله** فان الوجود هو الظهور
فهي فان قلت هذا يستدعي كون الهيولى شاعرة بنفسها فانها ليست معدومة بل
موجودة بوجود ضعيف ومعنى كونها بالقوة ليس انها معدومة صرفة كما مر فاذا كان الوجود
هو الظهور او مستلزما له فللهيولى وجود لا محالة وان كان ضعيفا وذلك الوجود الضعيف
قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في الباب ان يكون ظهورا

ظهورا لذاتها ظهورا ضعيفا بازاء وجودها الذي في غاية الضعف فيكون لها شعور
ضعيف بذاتها قلت في نظير ذلك وبهذا يتحقق عشق الهيولى ويظهر سراية
نور العشق الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة لكن
الحق ان المراد الوجود بالفعل هو الظهور بقرينة قوله فالموجود بالفعل الذي هو موجود
لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه **قوله** فهاهنا الصور التي هي منشأ [illegible] لكن
فان كون الشيء موجودا بالفعل عندهم بمنزلة كون الشيء نورا في نفسه
عند الاشراقيين فكما ان الشيء اذا كان نورا في نفسه وقائما بذاته كان
نورا لنفسه وظاهرا لذاته وعالما بها وبالعكس فكذلك اذا كان الشيء
موجودا بالفعل وقائما بذاته كان ظاهرا لذاته وعالما بها وبالعكس
وكما ان الشيء اذا لم يكن نورا في نفسه او كان ولم يكن قائما بذاته لم
يكن عالما بذاته كذلك اذا لم يكن الشيء موجودا بالفعل او كان ولم يكن قائما بذاته
لم يكن عالما بذاته **قوله** ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية اي لا الحكم بان
كل مجرد عن المادة فهو معقول لا يجب انعكاس الموجبة الكلية لعدم [illegible]
الحكم به لان المجرد عن المادة اما ان يصح ان يعقل او لا فهم **قوله** فان المجرد
بالفعل لا يحتاج الا ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل كما [illegible]

ان يعتبر فيه شيء حتى يصير معقولا يستلزم كونه معقولا بالفعل بمعنى انه لا مانع
فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بدون حاجة الى التجريد
واما كونه معقولا بالفعل فانما يتحقق اذا تحقق هناك عاقل فقوله هو اذن
معقول بالفعل ان اراد انه معقول بالفعل لعاقل اخر فهو يتوقف على عاقل
اخر فهو يتوقف هناك ليصير معقولا بالفعل وايضا لا يتم التقريب وان
اراد انه معقول بالفعل لذاته فهذا انما يصح اذا ثبت كونه عاقلا لذاته
ومن لم يسلم كونه مجردا عاقلا لذاته كيف يسلم كونه معقولا لذاته واما قوله فانه
ان لم يكن عاقلا لذاته كان معقولا بالقوة فليس بصحيح لما عرفت من ان
معنى كونه معقولا انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث لو كان هناك عاقل لعقله
بلا حاجة الى التجريد فان اراد بكونه معقولا بالفعل هذا القدر فلا يلزم كونه
معقولا بالقوة بمجرد عدم كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى وان اراد انه معقول
بالفعل لذاته فهو انما يثبت لو ثبت كونه عاقلا لذاته وهو الكلام الا ان فيه
وايضا فان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة يشوش بالصور المعقولة
لنا فانها غير عاقلة لذواتها مع كونها معقولة بالفعل لا بالقوة وكما اصل لهذا
ان هذا البيان انما يصح كون الشيء معقولا بالمعنى الذي ذكرنا ولا يصح

لا يصح كون الشيء عاقلا لذاته ولا كونه معقولا لذاته ليلزم منه كونه عاقلا
لذاته كما لا يخفى على من له ادنى تدبر بيان كونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته انما هو على ما
ذكره وهو ان معنى العاقلية ليس الا كون الشيء مجردا قائما بذاته حاضرا لديه شيء
وهو لكونه قائما بذاته غير غائب عنه وانه لك وكذا معنى معقولية الشيء انما هو كونه
مجردا الموجود قائم بذاته وهو لكونه مجردا لذاته القائمة بذاتها غير غائب عنها
لك قال اقول اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم من حيث
هو معلوم عند العالم لا يخفى انه ليس المراد ما هو المتبادر من هذه العبارة وهو كون
العلم حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم والا لصار
مصادرة على المطلوب لان من لم يسلم كون ذاته تعالى عالمة ومعلومة لم يسلم كون
حضور ذاته لدى عند ذاته حضور المعلوم عند العالم وذلك ظاهر جدا بل المراد ان العلم
هو حصول شيء عند مجرد قائم بذاته ولا شك في انه حاصل في حقه تعالى
لكون ذاته غير غائبة عن ذاته قوله او المقصد تمكن منها حاصل اشارة
الى ان المراد بارتفاع المنع عدم ضرورة لا المنع مندفع في الواقع ضرورة
لمن المتوقف في حقيقة العلم ان يقوى منع الجزم بكونه واحدا بعينه قد
واما عدم الاضطرار فلان الامر الممنوع لما كان لازما للامر الاخر فانه يتحقق

تحقق حقيقة العلم وان لم يكن ايا. فتدبر **قوله** بخلاف عبارة الشرح فان

كون العلم عبارة عما لا يكفى ان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له

انما يكون بديهيا لو كان المسلم عما ذكره ما هو المتبادر منه وقد عرفت فساده

فلا فرق بين عبارة المواقف وبين ما هو المسلم من عبارة الشرح في ورود المنع وعدمه

قوله بحيث سواء من ذلك اى من مجموع الامرين يعنى كون النفس عالمة

بالمعانى الكلية وكونها عالمة بذاتها فانهم لما وجدوا النفس اذا اعتبرت

من حيث ذاتها بذاتها من دون توسط امر خارج من الآلات وقواها عالمة بالمعانى

الكلية المجردة ولم يجدوا من حيث هى كذلك عالمة بالمعانى الجزئية المادية

والمتحقق فى الصور الاولى ليس الا حضور ماهية مجردة عند شىء مجرد قائم بذاته

وان عند اعتبار القيام علموا ان للتجرد والحضور مدخلا في كون الشىء معلوما لكن

لا يحصل العلم بمجرد ذلك اذ لا يطلق الحضور كافيا في ذلك لاحتمال ان

يعتبر الحضور القوى ثم لما وجدوا عالمة بذاتها مع عدم امكان تحقق القيام

حقيقة هناك علموا ان مجرد الحضور وان كان بمعنى عدم الغيبة كاف في ذلك

فيحصل من مجموع ذلك ان مناط العلم انما هو الحضور مع التجرد سواء كان حقيقة

ذلك او كان حقيقة امرا آخر لكن متحقق مع ذلك البتة ويمكن ان يجد

يجد حس من علم النفس بعقلها كماله في مقالة الى من جسام مادية المجرد حضورها عنده

لكن التجرد على التام ولو اخرجها غير معتبر في مطلق العلم بحسب ما انما هو في العلم الحصولى

كما عرفت بيانه واما كون من حضر عنده مجردا قائما بذاته فانما يعتبر في العلم الحضورى

المعلومية ويجد حس ذلك من ملاحظة عدم امكان حضور المجرد من حيث هو مجرد عند

غير المجرد من انه لا يتصور حضور شىء لا يكون قائما بذاته وحاضرا انه لكن ذلك

بمعونة الحدس القوى ولما حصل لنا هذا البرهان وكثير من البراهين في العلم

الالهى انما هو بمعونة الحدس القوى فلا يستبعد به في مقام الجدل **قوله** لانه غير

بين ولا مبين وانه فهو اول المسئلة فتأمل **قوله** وح لا حاجة الى قاطع المنع

ما ارض اعتبار التجرد والاستقلال على ما في المواقف يعنى لان هذا المنع على تقرير

الشرح وارد غير مندفع اصلا واما على تقرير المواقف فهو مندفع بما ذكرنا من

عدم اشتراط التغاير بعلم من علم الانسان نفسه بعين ما اختاره الشرح الاول من

الترديد قوله فيجرده لا يلزم العلم قلنا لا نسلم فان العلم كما اعتبرنا في هذا التقرير

هو حصول الماهية المجردة عند المجرد القائم بذاته اعنى عدم غيبتها فهو متحقق فيما نحن فيه و

التغاير غير معتبر لما ذكرنا والنقض بالحواس مندفع بعدم الاستقلال كما مر

قوله فان قلتم اى الذى علم العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهى يعنى

ان هذا الدليل لا يتوقف على هذه المقدمة اعني قوله العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
كلية بل انما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما بالصادر عنه وهو بديهي
فتدبر قوله ونعلم ان الواجب الوجود عطف على اعلم ان المحققين من المتأخرين
لما ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو بحضور ذواتها عنده لا بحصول
صورها فيه وعلم ان حضور الاشياء انما يمكن حين وجوداتها لا قبلها ولا بد في
اختيارها لها من العلم بها قبل الايجاد فاضطروا الى اثبات علم اجمالي هو عين
ذاته تعالى ومتقدم على كافة الايجادات وتقريره ان ذاته تعالى لما كان بذاته
مبدأ لجميع تفصيلات الموجودات وكان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه
بجميع الموجودات وانكشافها له ولا حاجة له في ذلك الى امر مغاير لذاته بل يكفي فيه
الى الكل في انكشافها له
ذاته من حيث انه مبدأ لجميع الاشياء فان كان نسبة علمه تعالى بذاته الى العلم بجميع الموجودات
المنكشفة بذواتها كنسبة ملكة العالم اي ملكة استخراج العلوم المفصلة الى تلك العلوم
وكما ان تلك الملكة هي علم اجمالي بجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها كذلك علمه تعالى بذاته
علم اجمالي بجميع العلوم المتعلقة بذوات الاشياء ومن حيث انها الفائضة عن ذاته لا بل
فان قلت قد تقرر في محله ان الفرق بين الاجمال والتفصيل ليس الا في كون
الادراك لا في المدرك فلو كان علمه تعالى بذاته علما اجماليا بجميع الموجودات

الموجودات لزم كون ذاته تعالى لكونه عين علمه بذاته عين تلك الموجودات او صورة
علمية مطابقة لتلك الموجودات وذلك باطل بالضرورة قلت لما كان ذاته تعالى مبدأ لحصول
جميع الموجودات وكان علمه بذاته مبدأ العلم بجميع الموجودات سمي علمه بذاته علما اجماليا
بتلك الموجودات مجازا لتلك العلاقة كما في الملكة المذكورة علم اجمالي بالعلوم المفصلة الحاصلة
منها وهذا معنى قول بعض المحققين من ان عالميته تعالى عبارة عن كونه خلاق العلوم بها
وكما حصل ان العلم الاجمالي حضور علمي واحد يشتمل اجمالا على الصور العلمية المفصلة
الحاصلة منه وعلمه تعالى بذاته باعتبار كونه علما بذاته وكون ذاته علة لجميع الموجودات
يشتمل على العلم بجميع الموجودات بحيث كانه امر واحد ينحل الى امور متكثرة وهذا معنى
كلام المعلم الثاني فهو الكل في وحدة وههنا سر لارباب التوحيد لا تحتمله العبارة ولا
يفي ببيانه الاشارة والذي يمكن ان يشار به الى ذلك هو ان وجود المعلول كانه
رشح لوجود العلة وفيض منه فكان الوجود قد نزل عليه وفاض على غيره فوجودات
جميع الموجودات على كثرتها كانها مجتمعة بنعت الوحدة في وجود ما هو علة لها حقيقة
فهو عين جميع الوجودات الفائضة عنه المترشحة منه فالعلم به علم بجميع الوجودات على سبيل
الاجمال فوجود العلة هو صورة جميع الوجودات الفائضة منه لكن مبرأ عن شوائب الكثرة
فهو الكل في وحدة فتفطن ذلك قوله فانه يهتدي الى ذلك الخ واعلم ان

القائلين بالعلم الحصولي ومنهم الشيخ وتلميذه اضطروا ايضا الى العلم الاجمالي في
اثبات علمه الكمالي فان كماله تعالى لا يمكن ان يكون بارتسام صور المجعولات فيه والا
لزم حاجته فيما هو كمال له الى غيره تعالى عن ذلك بل قالوا كماله وجوده بالعلم
انما هو بالعلم الذي هو عين ذاته وهو كونه بحيث تفيض عنه صور الاشياء معقولة مفصلة
وهذا هو مقصود بعض [illegible] من هذا الكلام وفي قوله كما ان المعقول البسيط عنده الخ
[illegible] فان المعقول البسيط صورة علمية واحدة مطابقة لتلك المعقولات
المفصلة من حيث انها بالذات وانما التفاوت في نحوي الادراك كما عرفت وفي انه
تعالى بالنسبة الى العلوم المفصلة ليست كذلك [illegible] بل هي علة لتلك الصور العلمية
فالاولى في التشبيه الملكة التي هي مبدأ للمعقولات المفصلة في المثال كما ذكرنا اللهم الا
ان يكون غرضه الاشارة الى ما ذكرنا من التشبيه وان كان بعيدا عن طريقتهم
فان الموجود بكل شيء [illegible] اي كل شيء وهو ظاهر اي وجه الوجوب [illegible] بذاته
على ذاته علما في بعض النسخ الكتابية وهو الموجود في نسخة المخصوص التي وصلت الينا
اي منكشف عنده ذاته بمعنى انه عالم بذاته ولكن ذاته مبدأ الكل وظهور ذاته لذاته
وكذا العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فله الكل كحضور العلمي كما ان الكل باجمعه
العين وقوله من حيث لا كثرة فيه اي اجمالا كما عرفت من [illegible] علمه بالكل منطويا في

في علمه بذاته بل هو عين علمه بذاته فهو من حيث هو ظاهر اي عالم بذاته [illegible] اي
يعلم الكل من ذاته فهذا الكلام الى هنا ظاهر الانطباق على ما هو مسلك المحشي من العلم
الاجمالي لكن قوله فعلمه بالكل بعد العلم بذاته وفي نسخة المخصوص وفي بعض النسخ الكتابية
بعد ذاته [illegible] فيما هو المشهور من مذهب الفارابي وهو كون علمه تعالى بالكل كحصول الصور
عنده وبهذا [illegible] الى [illegible] النقد بأن الاعتبار [illegible] باعتبار كون ذاته علة للكل [illegible]
اعتبار كون ذاته عالما بذاته او بعد ذاته لكن قوله فالكثرة علمه بالكل كثيرة بعد ذاته
صريح فيما قلنا ويؤيده قوله في موضع آخر من النصوص علمه الاول بذاته لا ينقسم
وعلمه الثاني عن ذاته اذا الكثرة لم تكن الكثرة في ذاته بعد ذاته انتهى وهو مع ذلك
غير مضر لغرض المحشي اذ قد عرفت ان القائلين بالعلم الارتسامي في الواجب [illegible] مضطر
الى القول بالعلم الاجمالي في العلم الكمالي فلما ثبت [illegible] الثاني في هذا الكلام الى ان
علمه الكمالي هو عين ذاته تاما ودوام علمه تاما بالكل انما هو بارتسام الصور المتكثرة عنده كم
فكيف يكون اي عين ذاته فانه الى دفعه اي العلم المتكثر ليس عين ذاته بل هو بعد ذاته
وما هو عين ذاته ليس الا العلم الوحداني والاجمالي البسيط فظهر شهادة هذا الكلام
لدعوى المحشي من كون الحكم الاجمالي عين ذاته تاما وقوله وعلمه بذاته بعينه قوله نفس
ذاته وفي نسخة النصوص قوله وعلمه بذاته بعينه قوله نفس ذاته على ان يكون مجرورا

منطوٍ فاعلاً ذاته في قوله بعد ذاته وبعد علمه بذاته اي فعله الكل بعد ذاته وبعد
علمه بذاته وهذا اولى اذ ليس هذا موضع بيان كون علمه بذاته نفس ذاته فلا
تقريب للتكرار اللهم الا على النسخة التي فيها بدل بعد ذاته بعد العلم بذاته فيكون مؤدى
هذا الكلام معنى التسخين فافهم فتدبر وقوله يحصل الكل بالنسبة الى ذاته يعني ان صدور
تلك الكثرة على ترتيب سببي ومسببي كما يحصل في تقرير مسبهم فهذا الكلام ايضا ظاهر
الى العلم التفصيلي كما يدل عليه قوله بالنسبة الى ذاته ولو كان المراد به العلم الاجمالي
لينبغي ان يقول ويحصل الكل في ذاته كما لا يخفى وقوله فهو الكل في وحدة يعني الى اول
الكلام وكان المتوجه اليه اثبات العلم الاجمالي فان صدور كثرة العلم اي العلم التفصيلي
وقع في البين على سبيل دفع الدخل كما اشرنا اليه ثم ان هذا الكلام ظاهر الانطباق
على ما ذهب اليه ارسطو في اثولوجيا من ان البسيط اي ما لا تركيب فيه اصلا وبعض
الاول تعالى كل الوجود وتقريره ما ذكره استاذنا الالهي قدس الله سره في كتبه
المشرقية بقوله كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الاشياء ولا يعوزه شيء منها
الا ما هو من باب النقايص والاعدام والامكانات فانك اذا قلت ج ليس ب
فحيثية كونه ج ان كان بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون ج بعينه مصداقا
لهذا السلب نفس ذاته فكانت ذاته امرا عدميا ولكان كل من عقل ج

ج عقل ليس ب لكن التالي باطل فالمقدم كذلك فثبت ان موضوع ج مركب
الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون ج ومن معنى عدمي به يكون ليس ب
وغيره من الاشياء المسلوبة عنه فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودي فهو غير بسيط
الحقيقة مطلقا فبعكس النقيض كل بسيط الحقيقة مطلقا فغير مسلوب عنه امر وجودي فثبت
ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقايص والاعدام
وبهذا يثبت علمه بالموجودات علما بسيطا وحضورها عنده على وجه اعلى واتم
انتهى اقول وتوضيحه ان الواجب الوجود لما كان حقيقة الوجود بحيث لا يشوبه نقص
ولا عدم ولا قصور ولا ماهية ولا تركيب بوجه من الوجوه بل هو صرف الوجود
ومحض الخيرية وعين الكمال وكل وجود او كمال وجود انما يفيض عنه ويترشح منه
فكل وجود وكمال وجود يصدق على هذه الممكنات وقوابل الماهيات
مشوبا بالعدمات ومخلوطا بالنقايص في ضمن الكثرات فجميعها مجتمع في واجب الوجود
على وجه التمام والكمال غير مشوب بالنقيصة والزوال في ضمن وحدته كما
فاذا سلب عنه شيء من الاشياء فانما يسلب عنه ذلك الشيء بحسب نقصه وقصوره
وماهيته لا بحسب خيريته وكماله ووجوده فان كل موجود غير واجب الوجود فليس
بصرف الوجود ومحض الخيرية بل مشوب بالنقص والقصور والماهية والامكان

فاذا قيل الواجب ليس بجسم فالمسلوب عنه ليس الا نقص الجسمية وقصور المادة لا غير
وكذا اذا قيل ليس بجوهر وليس بعرض ولا بفلك ولا بعنصر الى غير ذلك
فالمسلوب ليس الا نقصان تلك الكمالات وقصور تلك الوجودات فان ذاته تعالى
لو كانت بذاته مصداقا لسلب شيء من تلك الوجودات من حيث انه وجود وحقيقة لزم
ان لا يكون ذاته تعالى عين حقيقة الوجود وصرف طبيعته فان عين حقيقة الشيء وصرف طبيعته
لا يكون مصداقا لسلب شيء من افراد ذلك الشيء والا لم يكن طبيعة ذلك الشيء
وذلك هو التوحيد الوجودي الذي هو قرة عين المعرفة ونور حدقة البصيرة فاعرفه
ان كنت اهلا لذلك **قوله** ومراتبه اربع انما احتيج في علمه تعالى بالاشياء الى
هذه المراتب لانه تعالى يجب ان لا ينفك عن العلم بالاشياء في شيء من المراتب في
نفس الامر فكما انه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة الذات العيني بعين تلك الاشياء فكذلك
يجب ان يعلم الاشياء في جميع المراتب السابقة على ايجادها وهي مراتب وجودات
عللها فاولها مرتبة وجوده تعالى اذ هو علة العلل ومبدأ المبادي على الاطلاق
فهو في مرتبة وجوده المتقدمة على جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء بالعلم الاجمالي
الذي هو عين ذاته وثانيتها مرتبة وجودات العقول المجردة النورية التي هي وسائط
فيضه وذوات حججه تعالى فلها تقدم بالوجود على الاشياء التي تحتها في نفس الامر بحسب الرتبة

يعلم الاشياء في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية اذ ليست هي في تلك المرتبة
لامتناع وجود المعلول في مرتبة وجود العلة وليس الفقد له تعالى عن العلم بالاشياء
في تلك المرتبة فعلمه تعالى بالاشياء في تلك المرتبة عين وجودات تلك العلل علوم
تفصيلية له تعالى بذواتها وعلم اجمالي بسائر الاشياء التي هي معلولات
لها كما ان وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته وعلم اجمالي بمعلولاته وثالثها مرتبة
وجودات النفوس المجردة الفلكية اذ لها تقدم بالذات على المهيات الجسمانية
فيجب ان يعلم تعالى تلك المهيات في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية لعدمها في
تلك المرتبة بل بمهياتها المرتسمة بانفسها فيها لا وله تعالى بواسطة علم العقول في الواقع
تلك النفوس آية وسببا لتمايز المهيات بعضها عن بعض ولهذا المعنى عبروا
عن هذه المرتبة باللوح وبالمرتبة السابقة بالقلم فالصور الكلية الحالة في النفوس
المجردة الفلكية علوم تفصيلية له تعالى بتلك المهيات وعلم اجمالي بافرادها الموجودة
في الخارج فهذه هي مراتب علمه الاجمالية وما سوى المرتبة الاولى من هذه
المراتب الثلث على المرتبتين الباقيتين من المراتب الاربع التي ذكرها المحشي
هي مراتب علمه التفصيلية فمراتب العلم الاجمالي ثلث ومراتب العلم التفصيلي
اربع والمجموع خمس واحدة اجمالية فقط وثنتان تفصيلية فقط واثنتان

او جزئيات تلك العلل

بانفسها

فما كون في العقول بصير تفصيليا في الكل

اجمالية باعتبار وتفصيلية باعتبار آخر **قوله** ما يعبر عنه بالقلم والنور

والعقل في الشريعة اشارة الى دفع ما يتراآى فيما ورد في الشريعة تارة

انه القلم وتارة انه العقل من المنافات وذلك ما ذكره بعض المحققين

من ان تلك الالفاظ الثلثة عبارة عن معنى واحد فان الصادر الاول

باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته عبر عنه بالعقل وباعتبار كونه واسطة في

افاضة نقوش صور جميع ما سيوجد الى يوم القيمة في الواح النفوس المجردة الفلكية

كما ان القلم واسطة في رسم الصور العلمية الحاصلة في اذهاننا على الالواح الصحيفة

عبر عنه بالقلم وباعتبار تلقى الوحي من حضرة الرب تعالى اولا وايصاله الى النفس

المقدسة النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي هو ظاهر في ذاته وسبب لانكشاف

العالم الربانية لتلك الذوات المقدسة كما ان النور الحسي ظاهر في ذاته وسبب

لظهور سائر الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور واضيف الى الذوات الشريفة صلى الله

عليه وعلى سائر الذوات المطهرة المنشعبة منها **قوله** ونالتهما كما لكتب المحو و

الاثبات سميت به لان الصور المرتسمة فيهما لما كانت صور الجزئيات الكائنة

الفاسدة فكما ان تلك الجزئيات تمحى وتثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها

قوله وعلى التحقيق المذكور وهو ان لواجب الوجود علمين اجماليا وتفصيليا **قوله**

قوله فيلزم سند الافلاطونية اعلم ان المثل الافلاطونية مفسرة تارة بها

الصور العلمية المعلقة الموجودة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان

وفي باب اثبات العقل الطبيعي الطبائع المرسلة الموجودة في متن الدهر وكانت

الاعيان بلا شرط يتعين حيث هي ممتازة في عالم الامر عن الافراد وراء

ما لهذا الوجود في عالم الخلق بمعنى وجود الافراد مخلوطة بها غير متميزة عنها وفي

باب تفصيل العالم بعالم المثل المتوسطة بين عالم الغيب وعالم الشهادة برزخا بين

المجرد والمادي وفي مقام اثبات الصور النوعية بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع

الموكلة على جملة ما كان اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير كالنفس المجردة الكائنة

الى تدبير هيكل شخص بعينه والذي الاظهر من الملائكة المجردة وخليفة رب النوع

المفارق للطبيعة الجزئية الجسمانية والصورة الجوهرية المنطبعة المنطبقة و

هذه ضرب من الملائكة الجسمانية فليعلم انها باعث التغير من الاخرين طائفة

عند التحقيق البراهين العقلية وليس هنا موضع ذكرها **قوله** لزم ان يكون

جميع الكمالات واجب الوجود مسبوقا بالعلم اي ايجاد الصور العلمية ايضا فاذا كان

ايجاد الصورة العلمية مسبوقا بالعلم وكان العلم بحصول الصورة كانت تلك

الصورة ايضا مسبوقة بالعلم وهكذا فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي ترتب الصور

العينية الى صورها علمية هي عين ذاته تعالى فيكون حضورها عين حضوره عنده مع وجوب التغاير
بين الحضورين فان قلت كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لا يستلزم سوى كون
جميع الاكوان اى الموجودات بتلك الاكوان [illegible] وكان في تلك المرتبة عالما
بذواتها وجب ان يكون علمه بمعلولاتها ايضا سابقا على المعلولات لتحقق الاستلزام
بينهما فتامل **قوله** ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى وذلك لان المثل
الافلاطونية كما عرفت صورا علمية للاشياء لا نفس الاشياء الحاضرة بذواتها
عنده مبدئها هذا وعندي انه يمكن تاويل المثل الافلاطونية الى هذا اعني الى العلم
الحضوري فان ذوات الاشياء حاضرة من حيث هي حاضرة عنده تعالى ثابتة
ولا متغيرة كما سيأتي ولكن كانت ذواتها ثابتة ومتغيرة فهي من حيث
الحيثية تشبه الصور العلمية التي ليست بثابتة ولا متغيرة فينقطع وسمعت استاذي
قدس سرها ينقل عن استاذه سيد الحكماء والمجتهدين قده انه كان يأول مذهب
الشيخ والمشائين اعني القول بالعلم الصوري الى شيء مما ذكرنا ويقول انهم
اطلقوا الصور على ذوات الاشياء من حيث وجودها في متن الدهر وانت خبير بعد
ذلك لتصريحهم بكون تلك الصور متقررة في ذاته تعالى بخلاف المثل الافلاطونية
فان المنقول عن افلاطون انها صور معلقة لا في موضوع ولا في محل **قوله**

قوله واما حضور الصور الادراكية الا قوله فبطريق اخر هو قيامها بامر اخر
بعيد ان الواجب انما هو حضور الاشياء بجملتها عنده تعالى بانحاء وجوداتها
العينية التي هي قيامها بذواتها في الازل له فانها موجودات عينية قائمة بغيرها
وهي حاضرة عنده بانحاء وجوداتها العينية التي هي قيامها بموضوعاتها في الاعيان
مع موضوعاتها فتلك من الاشياء صورا علمية للعلماء قائمة بذواتهم لا بذواتها
فيجب ايضا كونها حاضرة بنحو وجودها الذهني وبنحو كونها صورا ادراكية للعلماء
عنده تعالى فوجب حضور تلك الصور الادراكية ليس لاستلزام علمه تعالى بالاشياء
المعلومة له تعالى بذواتها بل لكون تلك الصور من جملة الاشياء التي يجب تعلق
علمه تعالى بجملتها فاعتبر ركون تلك الصور في الحضور الشهودي له قائمة بمحالها التي
هي ذوات العلماء وليس لكونه تعالى محتاجا في ادراكه لها الى تلك المحال يستلزم كون
تلك المحال آلة لادراكه تعالى عن ذلك بل لوجوب كون تلك الصور بنحو وجودها
الذي هو قيامها بمحالها حاضرة عنده تعالى كحضور الاعراض القائمة بالاجسام
عنده تعالى بهذا ينبغي ان يفهم هذا المقام **قوله** فان قيل ان اريد بقولهم
اى بقول موردي الاشكال في ضمن قولهم لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم

لزم ان يكون جميع الايجادات واجب الوجود مسبوقا بالعلم قوله ان ذلك يستلزم
للعلم بالمعلول فيثبت ايجاد المعلول كما هو الظاهر من دعوى الملازمة فانه لم يكن ثبت الى العلم
على المقدم ظاهر الخبر حتى يكلف بالواو ايراد الشق الاخر الذي هو تقسيم هذا الشق
فانه لم يتوقف ثبوت الملازمة على المعنى الذي اوردناه هناك فتدبر
وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا اذ كان كون
كون العلم هو هذا ممنوعا فكان المراد او على ان المراد بهذا القول هو هذا
واذا كان هذا يلزم ذلك قوله واعلم ان للمتكلمين لا باس بان نحرر
اختلاف الحكماء في علم الواجب تعالى فنقول اختلف الحكماء في ان علمه تعالى بالاشياء
هل هو بالصور او بالصور الزائدة على ذات الاشياء مطابقة لها اما قائمة بذاته
تعالى او بجوهر هو اول المعلولات له او قائمة بذواتها ويسمى بالعلم الحصولي
فالاول مذهب انكسمايس الملطي والثاني مذهب ثاليس الملطي والثالث
مذهب افلاطون الالهي على ما هو المشهور او هو بحضور نفس الاشياء له تعالى وان لم
ذواتها عنده بدون حاجة الى حصول صور زائدة على ذواتها على التفصيل المذكور
ويسمى بالعلم الحضوري اما مطلقا كما هو الحق وهو الظاهر من مذهب شيخ الاشراق
واما كذلك في المعلولات القريبة واما في المعلولات البعيدة فبحصول

فبحصول صورها في القريبة كما هو الظاهر من مذهب ... والظاهر من كلام المعلم
ارسطو وابي نصر والشيخ الرئيس واتباعه وبالجملة جمهور المشائين هذا
مذهب انكسمايس وتقرير العلم الصوري على ما قال الشيخ في الشفاء ان
المعنى المعقول قد يؤخذ عن الشيء الموجود كما اخذنا عن الفلك بالرصد
والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن
الموجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك
الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت
فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب
الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية
كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صدور الموجودات على النظام
المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو
عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض
عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما انتهى وهذا هو قول علمه
تعالى بالصور واما كونها مرتسمة في ذاته تعالى فقد صرح به في الاشارات
ويظهر ظهورا بينا بميله اليه في الشفاء كما ستنقله عنه ان شاء الله تعالى واما تقرير

المذهب الثاني هو مذهب ثاليس اعني حصول الصور في المعلم الاول فنقول
عنه في الملل والنحل انه قال ان القول الذي لا مرد له هو ان المبدع
ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان
قبل الابداع انما هو فقط واذا كان هو فقط فليس يقال جهة وجهة حتى
يكون هو صورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذو صورة والوحدة الخالصة
تنافي هذين الوجهين هو ليس اليس وايس واذا كان هو مؤيس الايسات
فالتأييس لا من شيء متقادم فمؤيس الاشياء لا يحتاج الى ان يكون عنده صورة
ثم قال وايضا فلو كانت الصور عنده لكانت مطابقة للوجود الخارجي ام غير
مطابقة فان كانت مطابقة فلتتعدد الصور بتعدد الموجودات ولتكن كلياتها مطابقة للكليات
وجزئياتها مطابقة للجزئيات ولتتغير بتغيرها كما تتكثر بتكثرها وكل ذلك
محال لانه ينافي الوحدة الخالصة وان لم يطابق الموجود الخارجي فليست
اذا صورة انما هي شيء اخر قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور
الموجودات والمعلومات كلها وانبعث من كل صورة موجودة في العالم على
المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر
وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة له

له قال ومن كمال الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر فما يتصوره العامة
في ذاته تعالى ان فيه الصور يعني صور المعلومات فهو في مبدعه ويتعالى بوحدانيته
وهويته عن ان يوصف بوصف مبدعه انتهى ما قصدنا نقله واما المذهب
المنسوب الى افلاطون فلم نجد له في كلام احد سوى هذا العنوان تقريرا محصلا للمعنى
لكن الصور العلمية فانه بذاتها وسيجيء فيما ننقله من كلام الشيخ انها صور مفارقة
على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية وهذا كما ترى حوالة على مجهول
واما المذهب الاخير اعني العلم الحضوري فتقريره ما افاده المعلم الاول للشيخ
الاشراق في منامه قال في التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير
الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب لم ينفع لي
فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي فاذا انا بلذة غاشية وبرقة
لامعة ونور شعشعاني مع تمثل شبح انساني فرايته فاذا هو غياث النفوس
وامام الحكمة المعلم الاول على هيئة اعجبتني وابهة ادهشتني فتلقاني بالترحيب
والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت بالانس وحشتي فشكوت اليه من صعوبة
هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك ينحل لك فقلت وكيف قال انك
مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك اذا قوة

الا اذا كان لها ادراك

اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وجاء استحالته واذا ادركت
ذاتك بذاتك لا باعتبار اثر في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق
الاثر ذاتك فليس صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتك قال
صورتك لنفسك مطلقة او متخصصة بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال
كل صورة في النفس هي كلية وان تركبت اشياء كلية كثيرة فهي لا تمنع
الشركة لنفسها ولئن فرض منعها تلك فلمانع اخر وانت تدرك ذاتك
وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك
مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث هو مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة
فيه وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي لا يخبر كلا وهذا وانا ونحن وهو لها
معاني كلية من حيث مفهوماتها المجردة لكن اشاراتها جزئية فقلت فكيف اذا
قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم ان المدرك
لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق ولا باثر مطابق فذاتك هي العقل والعاقل
والمعقول فقلت زدني فقال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا
مستمرا لا تغيب عنه فقلت بلى قال ابحصول صورة شخصية في ذاتك وقد عرفت
استحالته فقلت لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت تحركه بذلك الخاص

الخاص وتعرفه بذلك خاصا جزئيا وما اخذت من الصفات نفسها لا يمنع وقوع
الشركة فيه فليس ادراكك لها ادراكا لبدنك الذي لا يتصور ان يكون
مفهومه لغيره ثم اما قرات من كتبنا ان النفس تتفكر باستخدام المتفكرة وهي
تفصل وتركب الجزئيات وترتب الحدود الوسطى والنتيجة لا يستدل بها الا
الكليات لانها جزئية فان لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف تركب
مقدماتها وكيف تنزع الكليات من الجزئيات وفي اي شيء تستعمل المتفكرة وكيف
وكيف اقتناصها وماذا يفيد تفصيل المتخيلة وكيف يستعد الفكر للعلم بالنتيجة ثم النتيجة
جزئية كيف تدرك نفسها والصورة المنتزعة منها في النفس كلية وانت تعلم بخيالك وكذا
التشخيص المحسوس وورثت في الوهم شيئا فلت فارشدني جزاك الله عني خيرا الى الطريق
اخبرا فقال واذا ادركت انها تدرك لا باثر مطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل
حضور الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا
اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب
عنها اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها بقدر تجردها ادركت ذاتها
وما غاب عنها اذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء والارض ونحوها حصلت
صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها

ادمن المدركات كلية لا ينطبع في الاجرام والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة
لا ما خرج عن التصور ولئن قيل للنفس انه مدرك فذلك بقصد ثان وذاتها
غير غائبة عن ذاتها ولا بدنها جملة ما ولا قوى بدنها جملة ما وكان الخيال
غير غائب عنها فتلك الصور كلية فيدركها النفس كصورها التي تمثلها في
ذات النفس ولو كان تجردها اكثر لكان الادراك بذاتها اكثر واشد
ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور قواها واجزائها لها اشد
ثم قال اعلم ان العلم كمال للموجود من حيث هو موجود ولا يوجب تكثرا فلا
يمتنع وكمن العام على واجب الوجود تعالى اذ لا يمتنع اذ لا يمتنع الا ما يكون
الكاص شيء عليه فيوجب فيه جهة امكانية فيتكثر ثم قال فواجب الوجود ذاته
مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والاشياء حاضرة له على اضافة مبدائية تسلطية
لان الكل لازم ذاته فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن
ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة هو ادراكه كما قررنا في النفس ورجع الحاصل
في العلم كله الى عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادة صورة كانت او غيرها فالاضافة
جائزة في حقه تعالى وكذا السلوب ولا يكثر بوجدانية تكثر اسمائه بهذه السلوب
والاضافات ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا لادركناه

لادركناه كادراك البدن على ما سبق من غير حاجة الى صورة فتعين
من هذا انه بكل شيء محيط وادراك اعم انواع الوجود وهو نفس كصورته
والتسلط من غير صورة ومثال ثم قال الى كفاك في العلم هذا انتهى ما اردنا
نقله من كلماته الشريفة وحكمته اللطيفة ولعلك تعذرني في نقل هذا الكلام
الطويل فان فيه شفاء العليل ودواء القليل والاليس بعض وزانه تم
اي الكلية او بالجهة التي بها صارت علة للزوماته وكلاهما في الواجب
واحد وهذا اشارة الى ما اشتهر من ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم با
لامطلق العلم بها والمراد ما ذكرنا قوله فليس مما يتصف بها فان اتصاف
الشيء بعرض هو لن يكون ذلك العرض محمولا عليه او مبدء المحمول عليه و
لوازمه تعالى على تقدير وجودها فيه ليست محمولة عليه وهو ظا ولا مبدء المحمول
عليه وذلك لان العلم الذي هو محمول عليه تعالى ليس حمله باعتبار وجود تلك
الصور فيه لتكون هي مبدء له بل حمله عليه انما هو باعتبار كونه تعالى مبدء لتلك
الصور فيكون ومصدرا لها اعني كونه بحيث يصدر عنه تلك الصورة
منكشفة له كما يدل عليه قوله بعد ذلك فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور
فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها ويؤيده ما قاله المصورة

في شرح رسالة العلم وسيفعله المحشي وحاصله ان العالم يطلق على من
يتمكن من استحضار المعلومات اي وقت شاء وعلى المستحضر لها بالفعل كالكاتب
على القادر وعلى المباشر لها واطلاق العالم على الاول انما هو باعتبار
الاول فهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والمعلوم
المراد بالاتصاف هو الاتصاف بصفة حقيقية غير اضافية فلا يقدح كثرتها
الصور مبدا الاتصاف لها بالعلية الاضافية فانه لا امتناع في احتجابه لها في
الاضافات المعتبرة لها بل الامتناع انما هو في الصفات الحقيقية فوارث رده
دفع الظن ورده عليهم من لزوم كونه لها متصفة بصفات غير اضافية وكانه
وكونه قابلا وفاعلا اما دفع الاول فقد عرفه واما دفع الثاني فقال بين
ان هنا اشتباه بين القبول بمعنى الاتصاف والانفعال والقبول بمعنى
مطلق المعروضية والموصوفية وفرق بين الموصوفية والمنصفية فال الثاني
لا يكون بدون الانفعال بخلاف الاول والمحال انما هو اجتماع الفعل والقبول
بمعنى الانفعال والاتصاف لا مطلقا وقد عرفت انه لا يلزم هنا قال الشيخ
في التعليقات ما حاصله انه فرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان
البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض

البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول تعالى على هذا الوجه ولوازمه
على هذا الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل
بل من حيث هو قابل فاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط فان حقائقها
هي انها يلزم عنها اللوازم على انها من حيث قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه
شيء واحد واما قوله ادنيعق عنه فهو ثانيا دفع لزوم كونه تعالى
محلا للمعلولات الممكنة فان ذلك انما يكون محلا للوازم الفعالة لا عنها وليس بلازم
واما لزوم كونه تعالى محلا للمعلولات المتكثرة فدفعه الشيخ في مواضع من كتب
التعليقات وغيره وحاصله لان هذه الكثرة انما هي بعد الذات الاحدية بترتيب
سببي ومسببي لا زماني فلا يثلم بها وحدة الذات الا ترى ان الصدور الموجودات
المتكثرة عنه تعالى لا يقدح في بساطته لكونها صادرة عنه على الترتيب
العلي والمعلولي فكذلك معلولاته المفصلة الكثيرة انما ترتبت عنه على وجه لا
تنثلم به الوحدة الصرفة فتلك الكثرة يرتقي اليه ويجتمع في واحد محض
فهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب يجمع الكثرة
في واحد وهذا ما وعدناك عند شرح قول المعلم الاول فهو الكل في وحدة
قوله فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدا اللوازمه

علة لقوله فليس مما يتصف بها يعني لكن كماله الواجبية لا يحصل له تعالى
بتلك اللوازم بل انما يحصل له ذلك الكمال بمبدئيته لتلك اللوازم
يدل عليه قوله بل لما صدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما كاملا يعني
فليس مما يتصف بها بل لما صدر عنه الخ فتدبر   وانما يمتنع لئلا يلزم ذلك
حملا لاعراض ينفعل عنها بان يكون من خارج او يستكمل بها استكمالا ذاتيا
او يتصف بها استكمل استكمالا وصفيا وقوله بل كماله في انه يجب يصدر عنه
هذه اللوازم اي ليس كماله بالانفعال عن تلك الاعراض والاستكمال
والاتصاف بها بل كماله الخ فتدبر وقوله ولوازم ذاته هي صور معقولة
الخ تمهيد لقوله فمعقولاته اذن فعلية واعلم ان المعقول فعلا والمنفعل
اما المعقول الانفعالي فلا يكون جهة موجودة مغايرة بالذات لجهة كونه
حاضرا للمدرك كما في تعلق الاشياء الخارجية عنا والمعقول الفعلي
لا يمكن جهة وجوده وصدوره عن فاعله بعينها هي جهة حضوره لمدركه
ولا يكون مغايرة بينهما الا بالاعتبار كما في تعلق افعالنا الذاتية
الصادرة عنا فانا لكونها صادرة عنا وجدنا فلا واسطة بينهما والمشهور
ان العلم اما سبب لوجود المعقول في الخارج كما اذا تصورت شيئا

شيئا ففعلته وهو الفعلي او مسبب عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فعقلته
وهو الانفعالي اولا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست
فعلا لك قوله وليس بجرده من الوجود لكن اي لا تعلم كاملا او واجب الوجود بهذه
الحيثية اولا تصفه بها بل انما تعرفه او تصفه بالحيثية الاخرى وفي بعض النسخ
وليس بجرده بالميم والظاهر انه اشتباه والا لكان ينبغي ان يقول كونه بحيث
فتدبر قوله وصاحب الشفاء فيه متحير بين المذهبين لابد للنقل في
الشفاء من المقال ليظهر حقيقة الحال قال في فصل معقول لينسا الى نسبة المعقولات
اليه تعالى بعد ما اثبت كون عقله تعالى للاشياء بالصور لا يخلو واتهاميا ان تقلبا
بعضا منه فيا هر كلاما بهذه العبارة فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة
انها يكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه او يكون لها وجود
مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع
الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه
الصور ارتسمت في ايهما كان فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوعة
لتلك الصور المعقولة ويكون معقولة له على انها فيه ومعقولة من الاول

معقولة له

على انها عنه ثم قال ولئن جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض تكثر

ولئن جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود
لملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرض الصور
الافلاطونية ولئن جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ايضا ما ذكرناه قبل هذا
من كال وان شارالى ما ذكره قبيل هذا القول ما حاصله لو كانت تلك الصور
المعقولة مرتسمة في عقل او نفس فهو خارج في جملة الاول نعقل ذاته مبدأ
له فيجب ان يكون صدورها عنه على سبيل تعقل الخير اي على سبيل ما اذا عقله
خيرا اوجده وينتقل الكلام الى تعقل ذلك التعقل ويتسلسل ثم قال بعد جملة
ما ذكره فينبغي ان تجتهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ ان تكثر
ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ما خوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من
حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان
العالم الربوبي عظيم جدا اقول ولا تبالى انه صرح في الحب بالمذهب الاول
وفي قوله وتعلم انه ايضا اشارة الى ذلك وقع فلاخيرة في كلامه صلاة وترديد
بين الشقوق لا يدل على تخيره بين هذا به وعادته كما لا يخفى على من له
ادنى تتبع لكلامه على ان التحير لو كان لكان بين هذين المذهبين والصور
الافلاطونية وكون المعقولات اجزاء لذاته جميعا فلا وجه لتخصيصه بكونه بين



بين هذين المذهبين فقط لما في كل منهما اما في الاول فما
نقل منه من ان تلك المعقولات ان جعلت لواحق ذاته عرض لذاته ان
لا يكون من جهتها واجب الوجود لملاصقة ممكن الوجود واما في الثاني فلما ذكرنا من
انه عن انه يلزم ان لا يكون صدورها على سبيل تعقل الخير **قوله** الا بالذات
يمكن ان يكون هذه الاشارة في قوله واستناد كل شيء فان الاستدلال
بكون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول قبل الايجاد ويمكن ان يكون في قوله ولا
يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده لانه نفى ان يكون العلم صورا
مغايرة ولم ينف ان يكون مغايرا فيقتضي علم يكون مغايرا للمعلوم
ولا يكون صورة له وهو العلم الاجمالي الذي هو عين علمه بذاته بل عين ذاته
فان ذاته تعالى مغايرة لمعلوماته وليست صورة لها قبل **قوله** فاختار
المذهب الثاني فان حاصل هذا المذهب هو ان الواجب عالم بالجواهر
الاول وبالصور التي فيها بالعلم الحضوري وبساير الاشياء بتلك الصور فانه
لا ينفي كون علم الواجب بالصور كما صلة في ذاته وليس من ينفي علم الواجب
مطلقا بل كون علمه تعالى بالصور وبما حصل فيه الصور بالحضور وهو بعينه
اختيار المص فانه قال في شرح الاشارات بعد ما نقض كلام الشيخ في كون

الصق للعلم

علم الاول تعالى بالصور المرتسمة في ذاته وبين عدم احتياجه تعالى في علمه بمعلولاته
الذاتية الى صور مغايرة لذوات تلك المعلولات وعدم مغايرة ذوات المعلولات
الاول بعد تحقق الاول تعالى فيه بالذات بل بمحض الاعتبار بهذه العبارة ثم
لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل
الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما هو عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك
الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور فكذلك
الوجود على ما هو عليه فاذن قوله وكذلك الموجود على ما هو عليه يدل على ان
علم الواجب باعيان الاشياء التي صورها حاصلة في الجواهر العقلية ايضا حضوري
وهذا ليس في المذهب الثاني لان حاصله انه تعالى لا يعلم شيئا مما يكون في ذاته
من الموجودات العينية الا بصور حاصلة في ذاته تعالى قبله نعم لكنه صرح في شرح
رسالة العلم بان ادراكه تعالى لمعلولاته البعيدة كالماديات والمعدومات
التي من شانها امكان ان توجد في وقت ويتعلق بها يكون بارتسام
صورها المعقولة في المعلولات القريبة التي هي المدركات لها اولا وبالذات
وكذلك الى ان ينتهي الى ادراك المحسوسات بارتسامها في الات مدركها انتهى

وهذا صريح فيما ذكرنا على ان ذلك ليس نصا على ما ذكرت لاحتمال
ان يكون المراد ولكنه يعقل الموجود بنفس تلك الصور القائمة بالجواهر العقلية لكونها
مطابقة له وعلى ما هو عليه الوجود كما يدل عليه قوله على ما هو عليه فانه لو كان
المراد ما ذكرت لكان هذا القول لغوا كما لا يخفى على المتدبر نعم الاظهر ان
الحق في توجيه التطبيق بين مذهب المص وبين المذهب الثاني ما قيل قوله
لما في المذهب الاول من الامور المذكورة انما قال بعد تقرير كلام الشيخ لان
في القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا
وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول
بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله
الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط
الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء فهذه
مفاسد خمسة اوردها المص على الشيخ والعجب انه [illegible] اكثرها موجود في كتب
الشيخ وغيره ولعله لم يتم عند المص [illegible] لكنه كان يستغرب ان ينسب الى
مواضع الكلام فيها وقعوا به تلك المفاسد ويحتمل ان شيئا من تلك المفاسد لا
يرد عليه كما عرفت الذي يرفعه عن المذهب الثاني ايضا بالنسبة الى الاشياء



غير الجوهر الاول هو ان العلم بالكشف ذوات الاشياء بوجوداتها العينية
انما هو باب العلم من ارتسام صورها لا على الذي يشك في ذلك عاقل وهو حق في
حقه تعالى فيحتاج ايضا بخلاف العلم الارتسامي لكونه انفعاليا فيكون لا يصح في حقه تعالى فان قيل
فما تقول في المعلومات البعيدة من الامور المادية والجزئيات الكائنة الفاسدة و
كيف يكون حضورها عنده تعالى مع كونها مادية ومحفوفة بازمنة وجودها وكونه مجردا
ازلا وابدا قلنا اما المادية فقد عرفت هنا ان التجرد عن المادة ليس شرطا لمطلق التعقل
بل انما هو شرط التعقل الارتسامي لا الحضوري ولا امتناع في حضور المادي عند المجرد كما
لا امتناع في كونه معلولا له والعلة واجبة الحصول مع المعلول وليس المراد هو الحضور
المكاني الوضعي بل انما المراد الحصول له بنفس الذات كحصول المعلول عند العلة واما في
الامور الكائنة الفاسدة الزمانية فنقول نسبة كافة الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة
كنسبة كافة المكانيات اليه تعالى وليس له تعالى بالنسبة الى شيء من الزمانيات قبلية ولا معية
ولا بعدية ولا مقارنة زمانية لعدم اختصاصه تعالى بشيء من الازمنة بل هو محيط
بكلية الزمان كما ليس له بالنسبة الى شيء من المكانيات فوقية ولا تحتية ولا مجاورة
مكانية لعدم اختصاص جنابه تعالى بواحد من الامكنة بل هو محيط بكلية المكان فالامتدادات
الزمانية بالنسبة اليه تعالى كآن واحد كما ان الامتدادات المكانية بالنسبة اليه

اليه كنقطة واحدة ولا يتوهم ان فيما ذكرنا التزام قدم كل حادث فانا لا
نقول ان كل حادث فهو في الازل حاضر بحضرته تعالى بل نقول ان كل حادث في
وقت وجوده حاضر لديه ومنكشف عنده مع كونه تعالى في الازل وهذا الذي ذكرت
وان كان منقولا عن الحكماء كما سيأتي في الشرح الا انهم قالوا ذلك في الشهود العلمي الذي
هو بحسب الارتسام في ذاته تعالى او في شيء اخر على اختلاف المذهبين كما عرفت لا
بحسب الوجود العيني وانا اقول انه كذلك بحسب الوجود العيني ولو تفطنوا لذلك لاستراحوا
من تجشم التكلفات في تصحيح علمه تعالى بالاشياء والدليل على انهم لم يتفطنوا لذلك
ما قاله الشيخ في الفصل المذكور من التعقل والنظر الى الاضافة العقلية اليه كيف وجد
والا لكان كل منها صورة في ذاته من سائر تلك الصور التي تعقل بتدبر ما يجب
وغيره يكون هو عقلا بالفعل من هذه الاضافة اليه وان كان معقولا له ولو
كان من حيث وجوده في الاستقبال لكان انما يعقل بما يوجد في كل وقت ولا يعقل
المعدوم منها في الاستقبال الى ان يوجد الى اخر ما قاله هناك وايضا فان المصنف
مع كونه مطلعا على هذا الكلام من الحكماء وشدة مبالغته في تقريره وتصحيحه في شرح
رسالة العلم على ما سننقله قد جعل ادراكه تعالى للمعقولات البعيدة من الماديات والمعدومات
التي شأنها ان توجد في وقت بارتسام صورها في معلولاته القريبة كما نقلنا عنه

وهذا اول دليل على ان المقربين لهذا المطلب العالي انما قرروه باعتبار المشهود

العلمي الذي لا يحجب البحث العيني واكا صل الذي عدم تفطنهم لذلك مع شدة

تعرضهم له امر غريب لم يتفطنوا له والقول مع ذلك باق قوله

وان رفيه الى التحقيق الذي ذكرته اولا ان سلب العلم الاجمالي اواياه والتفصيلي كعين

علمه تعالى بمعلولاته القريبة بنفس ذواتها وبمعلولاته البعيدة بالصور كما انه في المعلولات

القريبة فالمذكور فيه ليس الا انه تقرير لذلك فلا معنى لكونه ثابتا اليه

قوله ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي الا كون المعلولات

البعيدة في مرتبة ايجادها منكشفة له تعالى بذواتها فانه مذكور فيما ذكره المحشي

من مراتب العلم التفصيلي وليس فيما ذكره المصنف في شرح رسالة العلم منه رسم ولا

اثر بل ما ذكره بعد الكلام المنقول ليس الا ان يكون ادراكه تعالى لمعلولاته البعيدة

بارتسام صورها في معلولاته القريبة وهي مرتسمة بجميع الصور وهي التي يعبر عنها

تارة بالكتاب المبين وتارة باللوح المحفوظ ويسميه الحكماء بالعقول الفعالة

واكا صل الذي القول بان هو علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة قبل ايجادها علم حصولي

وبعد الايجاد علم حضوري لم اجده في كلام المصنف ولا في كلام احد من المعتبرين

وعندي ان ذلك امر توهمه المحشي ونشأ من بعض كلمات المصنف وغيره وظني

وظني ان ذلك امر لا يستغرب ان يعتقده من عرف حقيقة كونه تعالى مجردا غاية التجرد

ومنزها عن الوقوع في شيء من الازمنة والامكنة والذي يجده بالنسبة الى شيء الكن

فهم ذلك لا يمكن حقيقة الا بعد التجرد بالكلية نعم يمكن الاعتقاد به بملاحظة البراهين

واطراف القياسات المؤدية الى وجوب كونه تعالى منزها عن احكام التجرد بالشرط

رفض حكم الوهم بالكلية وان لم يتيسر له ذلك فالذي يعتقد به في علم الواجب

بالاشياء الكلية والجزئية انه يحيط بها علم حضوري ثابت في وانه تعالى في الازل

يرى الاشياء في الابد وفيما بينهما بحيث في ذاتها لديه ولذلك كان بعضها بالنسبة

الى البعض غير موجود بعد وفانيا عنه وليس حكمه كذلك بالنسبة الى شيء من الاشياء بارتسام صورها

لا في ذاته ولا في غيره نعم جميع الصور والنقوش الادراكية الحاصلة في المدارك

العالية واسباب فلك الصورية او التصديقية صادقة او كاذبة بل جميع الاوهام

والخيالات الكاذبة مرتسمة ومتحققة حاضرة عنده تعالى مع مداركها التي هي محالها

ومعلومة له تعالى بنفس تلك الصور وليس تلك الصور علما له تعالى بما سوى تلك

تلك الصور للمدارك المذكورة معلومة له تعالى بنفسها لا انها لا بتلك الصور ومن هذا

ظهر كيفية علمه تعالى بالممتنعات والمعدومات رب الف قوله واما التقرير السؤال

والجواب على وجه ذكره المحشي اقول ما ذكره المحشي في جواب السؤال بقوله

والجواب منع كون العلم نسبة محضة اليس شرحا لقول المص والتغاير باعتبار

بل شرحه اباه على التسليم بقوله سلمنا كون العلم نسبة محضة كما صرح به بقوله ولا

هذا اشار بقوله حيث قال الى هذا وان نقول اليه اولا ذلك كله لمبنى السؤال

على كون العلم نفس النسبة وحاصل المص مبنى على تسليمه وقد انه لم يكن منعه الشارح في

تقرير الجواب الى ذلك اولا وحمل جواب المص على الترك الا انه استنبط المنع المذكور

بالايماء من جواب المص وذلك في جدا لكن بقى شى اخر وهو انه لا ضرورة لبناء السؤال

على كون العلم نفس النسبة بل يكفيه كونه مستلزما له وح لا يمكن منعه وبناء تقرير المحشى للسؤال

انما هو على ذلك فتدبر **قوله** الا انه لم يتعرض له حمل الشارح قول المص والتغاير باعتبار

على جواب السؤال من نفى علم الجاهل بذاته ونفى الجاهل عن الاستدلال من نفى

علمه بالسوى حمل هذا الكلام على جواب سؤاله والمحشى لما حمل الكلام السابق على الجواب

عن كلا السؤالين حمل هذا الكلام على نفى قول من ذهب الى ارتسام صور

المعقولات في ذاته انه لا يقتضى المقام نفى هذا المذهب ولا ذكر ما يصدق عليه و

ليس بخطئه فتدبر **قوله** بل يشاركه مامن غيرك وذلك لان الصورة العقلية كما بينه

في العقل الفعال وليس للنفس بالنسبة اليها الا القبول والاستعداد فقط **قوله**

بل الامر على عكس اعتبارات المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط اى كل منها

منها فقط يعني ان الامر على عكس الاعتبار الذي قد يكون باعتبار تعلقه بذاتك فقط

وذلك في صورة علمك بذاتك وقد يكون باعتبار تعلقها بالصورة فقط و

ذلك في صورة علمك بتلك الصورة وقد يكون على سبيل التركيب اي باعتبار

تعلقها بكل منها وذلك في صورة علمك بانك عالم بتلك الصور فانك ح عالم

بذاتك وبتلك الصورة معا وذلك كلها لا يقتضى تغاير الاعتبار فتدبر **قوله**

ليس بل كصور الاشياء نفسها محضرة اعلم ان ههنا شكالا مشهورا قد استصعبه

وهو انه كيف يتصور القول بحضور المعدومات في الخارج واحوالها عند المبدع المسمعات

الوجود حضوره لها وكان انها لا تحقق لها ثابتة حتى يتصور حضورها عنده تعالى و

وكيف يتصور حضور الحادث قبل ازمنة وجوداتها مع الحكم بكونه تعالى عالما في الازل بها

والجواب ان على تقرير هذا لا على الحادث فلا يحتاج الى نسبة لها الى جنس جزاء الزمان

والمكان ولا فيهما ولا على المعدوم والمستنبط فنقول المعدوم والمستقبل ليس شى في

الخارج والنسبة بكل شى عليم وباعتبار زمان الا ذات شى وحاضر بنفس صورة

الاترى مرتسمة عنده لها فلا اشكال اصلا واجاب المحقق الطوسى عن هذا

الاشكال بما حاصله ان ذاته تعالى علة مقتضية للاشياء اما بلا واسطة او بوسائطها

والعلم التام بالعلة بجميع وجوهها يستلزم للعلم بالمعلول كذلك فالمعدومات والحادثات

في الممتنعات متعينة بهذا الاقتضاء غير غائبة ولا سبيل الى معرفة كنه هذا
الحضور التعيين كما لا سبيل الى معرفة كنه ذاته انتهى والعجب انه كيف جعل ذاته
تعالى مقتضية للمعدومات والممتنعات وكيف جعلها متعينة حاضرة مع ان التعين
والحضور لا يكون بدون الوجود ومع ذلك تفاخر فقال هذا غاية ما يقال في هذا
المقصود الذي تحيرت فيه العقول من ذوي العقول هذا واكتفى بعضهم في كيفية علمه تعالى
بالحوادث قبل الايجاد بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى وغفل عن ان الاشكال
انما هو في بحث كونه تعالى عالما في الازل بخصوصيات الاشياء واحوالها من حيث
التعين والامتياز والعلم الاجمالي لا يصلح لذلك والمحقق الطوسي نسب هذا القول الى
المحققين ثم ارتضاه وذلك افتراء عليه فانه قال يجب ان العلم السابق على جميع الايجادات
سبقا ذاتيا على جانب هو عين ذاته تعالى فتوهم هذا المحقق ان مراده بذلك هو العلم
السابق على ايجاد الحوادث سبقا زمانيا بل المحققين صرحوا بان العلم السابق على ايجاد
الحوادث انما هو بالصورة الكائنة في المدارك العالية فذلك هو الجواب
عن هذا الاشكال عنده **قوله** فاشار الى هذين القولين الاول قوله الى قوله
لا يحتاج الى والثاني قوله ولا نظر الى قوله ولما كان البيان سهل المأخذ الى
معناه لزم عدم استدعاء العلم صورا مغايرة مدلول دليله وبيانه هذا ان

هذان القولان فاشار المص بذكر المدلول الى دليله ولم يلتفت الى تقرير الدليل
والبيان لكونه سهل المأخذ بل اقتصر على ذكر المدلول الذي هو وقوع الظن
المذكور اي ظن استدعاء العلم الصور المغايرة الذي هو المهم ههنا لكونه
اي لكون الظن المذكور منشأ للحكم المردود المذكور اي الحكم بتقرر صور المعقولات
في ذاته تعالى **قوله** اشد تأثيرا في الانكشاف وذلك لكون الشيء ح
حاضرا بذاته وبصورته فيكون الانكشاف اتم بالنسبة الى ان يكون حاضرا بصورته
فقط الا انه لا يحسن التشبيه بالمخاطب المص بقوله كما عرفنا نقلا عن المعاصر
من قوله واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما
ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه بعد اذا كان
الصادر عنك بمشاركة الغير فكذلك فالصادر عن العاقل الفاعل المستقل
بالتأثير اشد انكشافا له اذ ليس فيما ذكره المص حديث كون الشيء حاضرا بالوجهين
وان اريد انه اشد تأثيرا في الانكشاف لكونه حصولا للفاعل المستقل بالتأثير
كان التشبيه حسنا الا انه لا دخل في ذلك لقوله منها الصور الادراكية وغيرها
قوله كما مر نظيره ايضا في كلام المعاصر المنقول اي من قوله ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فانه صرح في

ان الثانی فی کونه حصولا للغیر لیس کالاول فی ذلک وکلام المحشی رحمه الله

الثانی فی کونه حصولا للغیر اولی من الاول فی ذلک فمع نظر لما قاله لان التعقل

قوله وقد علمت ان ذلک غیر لازم الی قوله وهذا احتمال لا یقول به عاقل اذ

علی کل الاعتراضین ان غرض المص دفع الاعتراض المورد علی علم الواجب

حصله لانه حضور المعلوم عنده لئن کان بالارتسام لزم کونه قابلا وفاعلا وکونه

موصوفا بصفات غیر سلبیة ولا اضافیة فیلزم الکثرة فی الذات الاحدیة من کل وجه

ولئن کان بقیام المعقولات بذواتها یلزم المثل الافلاطونیة وحاصل الدفع انه

لیس شرط التعقل والعلم حصول صورة مغایرة للمعلومات فی العاقل

فانک تعقل ذاتک مع انک لست تحصل لها بل لن حصلت الصورة لک

بوجه اخر غیر الحلول فیک حصل التعقل ومعلوم لن حصول الشیء لفاعله لیس

دون حصوله لقابله وح فالمنع الاول مندفع لانه خارج عن القانون

اذ المص فی صدد دفع لزوم المحذور کما حررنا ابتداء حتی لا یتوجه علیه

المحذورات المذکورة ولا یندفع الا باثبات ان شیء وتوجه فمنع غیر موجه

وان الثانی ایضا مندفع لانه نقض علی السند وهو خارج عن القانون ولانه لا

یبعد ان یکون مقصود المص ان ما حصل لشیء فیمکن حصوله لا ستتبع لاتصافه

لا اتصافه به اذا کان قابلا لذلک الوصف ولا یلزمه کثرة الوجود وان کان

کذلک حصول لک وان کان مرکبا او فاعل السلوک وهو المبدء وغیر قابل

للاتصاف به بهیء وقنیته قوله فی تحقیق کیفیة المص یعنی ان کلام المص

لتحقیق المقصد لیس الا ان تعقل العلم انما هو حضور فقط لا خصوصیة کون الشیء حالا

فی العالم فصورة علم الاول بذاته لما کان ذاته حاضرة له غیر غائبة

عنه کان عالما بها من غیر ان یتصور هناک حلول اصلا وفی صورة علمه بما

ایضا یکفی حضور ذوات الاشیاء عنده وحصولها له من غیر حاجة الی اعتبار

الحلول وح یظهر ارتباطه بما قبله قال المحقق الطوسی المستفاد من کلام المص

فی شرح الاشارات لا یستدعی العلم وان ذوات المعلومات الموجبة فی الخارج

علمها والتغایر اعتباری وهذا مذهب ورس للمذاهب الحکمیة فی علمه تعالی

بما بعد ذاته الاول انه نفس ذاته غیر زائد علیه وهو مذهب القدماء

والمشائین الثانی انه صورة معلقة لا محل وینسب الی افلاطون الالهی

الثالث انه صورة قائمة بالعقل الاول علی ما قرره المص فی توجیه کلام

الشیخ فی شرح الاشارات الرابع انه بالاضافة والمعلوم محدث

المعلومات الخارجیة بالحمل من الصفات الحس انه یکون الصورة او

صور قائمة بذاته تعالى واليه ذهب الصفاتية من المتكلمين وقد كون
المذاهب تلك الخمسة عن رسالته في شرح اثبات الواجب ثم قال وحاصله
يعني كلام المحشي فيما استفاده من شرح الاشارات بعدما تقرر لديه علمه تعالى
عين ذاته ان علمه بالموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض الغير القائمة
عنه كالصور تلك الموجودات وهذا مخالف لما استقر من ان صفاته عين
ذاته بالمعنى الذي حررناه الا ان يحمل كون علمه عين ذاته على العلم الاجمالي
لكن التفصيلي انتهى اقول فيه بحث من وجوه اما اولا فلان قول المص في شرح
الاشارات فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل
الاول تعالى له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير
في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين لكن فاذن وجود المعلول
الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه صريح في ان ذات المعلول الاول
الموجود في الخارج علم بها وفي ان التغاير بينهما اعتباري فكيف لا يستفاد
من كلامه ذلك وايضا قوله بعد ذلك كان الاول الواجب يعقل
تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور

وان الصور وكذلك الموجودات ما هو عليه صريح في ان غير الموجودات الخارجية
صور الكائنات وغيرها معلوم بها واما ثانيا فلان كون هذا المذهب من الخمسة
المذكورة لا يضر لان الحصر في الخمسة ليس عقليا ولا مما اتفق عليه بحيث لا يجوز التجاوز
عنه واما ثالثا فلان ما نسبه الى القدماء من كون علمه بالاشياء عين ذاته تعالى
ان اراد ان صفة العلمية ليست مغايرة مع ذاته تعالى بمعنى ان ذاته تعالى لا يحتاج
الى قيام صفة بها ليصير بتلك الصفة عالما ويكون تلك الصفة سببا لعالميته بل
بالاشياء كما هو شأن غيره تعالى فهو ليس مختصا بالقدماء ولا منحصرا في صفة
العلم بل جميع صفاته تعالى عين ذاته عند كافة الحكماء والمعتزلة وان اراد
ان العلم اي المعلوم بالذات في علمه تعالى بالاشياء هو عين ذاته تعالى فان اراد
بالعلم التفصيلي فلم يذهب احد ولا يمكن القول به اصلا كما سيأتي وان اراد
الاجمالي فليس ايضا مختصا بالقدماء كما عرفت وبالجملة ليس هو مذهبا على حدة في
المذاهب المذكورة واما رابعا فلان ما نسبه الى المص في شرح الاشارات
من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور القائمة بالعقل الاول ليس تقرير الكلام الشيخ
بل هو تحقيق من عند نفسه بعد رده كلام الشيخ بمجرد ان اورد عليه
كما لا يخفى على من له نظر فيه واما خامسا فلان ما جعله مذهبا رابعا من كون

علمه تعالى بالاضافة الى الموجودات الخارجية لا كالمذهب الذي ذكره

وجعله سادس للخمسة فان الاختلاف في كون العلم اضافة او غيرها لا دخل له فيما

نحن بصدده كان ذلك الاختلاف جار في الحصولي من كون العلم الحاصل

هو حصول صورة الشيء او الصورة الحاصلة من الشيء لكنه ليس يقع في العلم

الحضوري انه مجرد حضور الشيء ليكون اضافة او الشيء الحاضر ليكون العلم عين

المعلوم فالفرق بين المذهبين ليس الا ان في احدهما سمي الاضافة علما وفي

الآخر سمي ذات الموجود الخارجي بذلك واما مذهب فلان فذهب اليه الصوفية

هو مذهب الشيخ الرئيس والشيخ ابي نصر لا ما نسبه الى القدماء واما بطلان

كون صفاته تعالى عين ذاته لا ينافي كون علمه بالاشياء بمعنى ان المعلوم بالذات

هو ذوات تلك الاشياء لا الصور الحاصلة منها في ذاته وبمعنى كون علمه تعالى عين ذاته

ان العلم بمعنى المصدري صفة من جهة العالم ثابتة في ذاته وصورة من جهة المعلوم

مطابقة له زائدة عليه في العلم الحصولي وفي حقه تعالى تلك الصفة التي يتصف بها العلم

من جهة العالم عين ذاته كما ان الصورة التي يتصف بها من جانب المعلول هو

عين ذات المعلوم **قوله** وهو العلم الحقيقي المتحقق الحاضر بالذات لا يخفى ان

هذا التفسير شامل لكلا قسمي العلم اعني الحصولي والحضوري فان الحاضر بالذات في العلم

الحصولي هو الصورة اي صفة التي معلومة بالذات والامر العيني معلوم بالعرض

وفي الحضوري هو الموجود العيني الذي هو المعلوم بالذات فالعلم والمعلوم بالذات في

كلا القسمين واحد **قوله** ان يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيلزم ان لا يكون

صدوره عنه تعالى بالاختيار فان الصدور الاختياري على ما هو المشهور يتوقف على

تقدم القصد المستلزم للعلم قوله فيحتاج الى الجواب اي في دفع الفساد المذكور

اعني عدم مسبوقيته بالعلم وفي قوله وفيه تكلف نظر بل هو محال لاستلزامه كون

الشيء علة لنفسه والتغاير الاعتباري لا يكفي في ذلك اعلم ان هذا الاسلوب على الالزام

لانه لا نقول يكون العلم سببا للمعلوم والصدور بالقدرة والاختيار لا يجب كونه مسبوقا

بالعلم عنده قال في شرح رسالة العلم في مسئلة ان العلم هل يصح ان يكون مؤثرا

كالقدرة ام لا الاكثر هو اثر الحقيقي بالشيء علته والعلم كما سبق بيانه هو حضوره

عنده واذا كان الشيء قد صدر الحقيقة عن الشيء فقد حضر عنده فيكون عالما به

عنه مقدورا له وباعتبار حضوره عنده معلوما له والحكمة التي باعتبارها سمي بالقدرة

والى باعتبار الحضور سمي بالعلم والاعتبار لن ينقلب حالا الى الشيء واحد

من جهتين ثم قال وفرق بين القدرة وبين الاختيار والتاثير فان القدرة لا بد

الاشعة يكون المؤثر يخرج الصحيح عنه التاثير والاختيار والتاثير يعم ذلك ويشمل كون



الموجد او المؤثر يجب عنه الايجاد وان ثبر واذا كان الايجاد من
غير اعتبار العلم والارادة فلا يجوز ان يوصف بالقدرة فان الايجاد عنه ها
يصح وعنه اعتبار العلم والارادة يجب انتهى الكلام كما ترى صريح في ان العلم لا
يجب لكن يكون سابقا على الايجاد **قوله** مع انه اولى لعدم وجه الاولوية هو ان جهة
المعلولية مغايرة لجهة المعلولية مغايرة ظاهرة بخلاف جهة الوجود في الخارج فان
تحقق المعلول يقتضي لكن هي بعينها جهة المعلولية فافهم **قوله** والتحقيق ان
ان هذا العلم اقول يمكن ان ذاته تعالى علم تفصيلي بالصادر الاول اليس بمعقول
اصلا لان المراد بالعلم التفصيلي هو العلم الحقيقي المفسر بما ذكر الذات اما ذات الشيء
الخارجي ان العلم حضوريا او صورة مطابقة له ان كان حصوليا وذاته تعالى
لا يمكن ان تكون عين ذات الصادر الاول ولا صورة مطابقة له فلا يكون علما تفصيليا
نعم ذاته تعالى علم بالصادر الاول بجميع الموجودات بالمعنى الثاني من العلم المذكور وهو
ما يقدر به على ادراك المنكشفات لذاته لكنه هو معنى العلم الاجمالي ولا اختصاص له
بالصادر الاول وتفسير ذاته تعالى مقتضية للتمييز بمعنى موجد التمييز ومفيده لا بمعنى
ما به التمييز فرق بين مفيد الخصوصية وما به الخصوصية والصورة العلمية مميزة للشيء
بمعنى ما به التمييز لا بمعنى مفيد التمييز فان مفيد التمييز والتشخص ليس الا موجده

موجده وخالقه ولو كان لما ذكره في المعلول الاول وجه صحيح لامكن اجراؤه
في جميع الموجودات بان يقال ذاته تعالى مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني لما
ذكره بعينه وهو تعالى معهما علم تفصيلي بالعقل الثالث وهكذا الى جميع الموجودات وقد
توهم جماعة من الطلبة ما ذكره المحشي في المعلول الاول بعينه لان ذاته تعالى بذاته علم
تفصيلي بجميع الموجودات لكونه تعالى بذاته مقتضيا لكل موجود من الموجودات الكلية والجزئية
وخصوصيته وتميزه فكان نسبة ذاته تعالى الى كل موجود نسبة الصور العقلية المنتمى اليه
وزعموا ان هذا معنى كون العلم الذي هو من جملة صفاته تعالى عين ذاته وكان في كلام
المحقق الطوسي المنقول آنفا اشارة الى هذا وانت خبير بما ذكرنا في المعلول الاول جريانه
اي شناعته في ذلك **قوله** قال صاحب الشفاء استشهاد لكون الامرين اما
الاول فلان المعنى المعقول اذا لم يؤخذ من الموجود الخارجي وكان عين وجودات
نفس العاقلة اياه لم يكن تخصصه وتميزه بمطابقته للموجود الخارجي بمحض اقتضاء
النفس العاقلة اياه فكان النفس ما اقتضته كصورته علما تفصيليا سابقا عليه فلذا كان
في المعلول الاول بالنسبة الى الواجب تعالى واما الثاني فلان نسبة الكل اليه اذا كان
كنسبة البناء الى الصور البنائية كما ان الصور البنائية علم تفصيلي بالبناء علم
اجمالي بجميع جزئيات في البناء كذلك ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول وعلم

اجمالا لجميع ما ارتسم صورته فيه من حقائق الموجودات لكن هذا ليس حاصل الشرح
مع لانه لم يجعل علمه تعالى للاشياء بالعلم الصوري التفصيلي سببا لوجود الاشياء بعين ان
علمه تعالى فعلي يعني انه يعقل اولا نظام الخير في الاشياء فيوجدها على طبقه في
الخارج بل على ذلك ما قاله متصلا بالقول المذكور تعليلا له من قوله فانه يعقل
ذاته وما توجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته
المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده انتهى ولو اراد المحشي بتنبيها
للعلم الاجمالي بدل الكلام الذي نقله من الشرح قوله قبل ذلك الكلام متصلا به
وهو قوله وهو لكونه يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره
او يتصور بها في حقيقة ذاته الصور بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون
عقلا من تلك الصور الفائضة عن عقليته لانه يعقل ذاته وانها مبدء كل شيء
فيعقل من ذاته كل شيء لتم الاستشهاد لان قوله وهو اولى بان يكون
عقلا من تلك الصور الى آخره صريح في كون ذاته تعالى علما اجماليا بالكل كالا يخفى
قوله فان الغائب المطلق في ظرف ما هو الى آخره يعني ليس حاله مطوية في حاله بمعنى
انه يمكن من النظر في هذه استنباط تلك فتدبر **قوله** وبذلك التحقيق وهو ان العلم الى آخره
يعني ذاته تعالى تفصيلا بالنسبة الى الصادر الاول وانت قد عرفت فساده بدفعه

دفعه هو ان يقع عنده الطالب العلم مثار اصحة الصدور بل منشأ الميل الا
القدرة وقيضا ما لخصوصية المعلول الاول انما هو خصوصية ذاته تعالى
ولنشأ بواسطة الاول وهكذا على الترتيب وعلى اعتبار العلم الاجمالي ليس التصحيح
الصدور بل لبيان ان كماله تعالى انما هو بذاته لا بامر سائر على ذاته كما عرفت
مرارا **قوله** هو انكار المستنف بذاته هذا كما قد انقل عن المصنف من ان العلم
لا يجب ان يكون سابقا على الانكار في **قوله** وانه فاتحه الا وذلك لان ما
صرح به هو معنى العلم المصدري وما هو المصنف هو العلم الحقيقي فلا منافاة **قوله**
سواء كانت مادية او غيرها ادية اقول هذا التعميم ليس بصواب لان مناط جريان
الدليل هو كون الشيء موضوعا للتغير والجزئيات الغير المادية والصور المعقولة
حيث هي معقولة وكذا الكليات ليست موضوعة للتغير فلا يشملها وذلك ظاهر
قوله فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات اقول مبناء هذا الدليل انما
هو على توهم وقوع التجدد في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى كما هو بالنسبة
الى الباقي على ما زعمه الجمهور وحق فنقول لا شك في ان زيدا اذا كان في الدار
في وقت معين فانا نحكم في ذلك بان زيدا في الدار الآن فاذا انقضى ذلك
الوقت وخرج زيد عن الدار لا جرم بعد ذلك وقت آخر فانا نحكم في ذلك

الوقت الآخر بان زيدا ليس في الدار الآن ولو حكمنا بانه في الدار الآن
كان ذلك جهلا وح فقد زال عنا الحكم الاول اعني انه في الدار الآن
وحصل الحكم الثاني اعني انه ليس فيها الآن وتغاير الآنين لا يمنع زوال
الحكم الاول بالثاني كما لا يخفى فالحكم الاول سلب عنا البتة نعم يحصل لنا
مع العلم بان زيدا كان في الدار في الآن الذي مضى لكن ذلك حكم آخر
غير الحكم بانه في الدار الآن والسبب في ذلك هو وقوعنا في الآن الاول ثم
بعد انقضائه وقوعنا في الآن الآخر ثانيا لكونهما زمانيين فلو كان الواجب
تعالى ايضا مثلنا في ذلك الوقوع كما زعمه الجمهور كان ذلك الزوال اعني
زوال الحكم الاول في حقه تعالى ايضا لازما ولا ينفع في ذلك كونه عالما بان
زيدا في الوقت السابق كان في الدار فان ذلك كما عرفت حكم آخر غير
الحكم الزائل فالتغير لازم البتة اما لو كان علمه تعالى بحصول الصور بانكشاف
الذوات ولم يكن له تعالى الحكم في آن من الآنات بان يقول الآن ظرفا
للحكم لم يلزم التغير بتغير المعلوم كما في علم المنجم بالخسوف الجزئي المعين اذا
كان حاصلا من قواعد علم النجوم وطريق ضبط الحركات لا من جهة
الاحساس فانه لا يتغير بحركة دوران القمر والمقارنة والبعد او كان

كان بانكشاف الذوات وكان بريا عن الوقوع بحسب الازمنة والاوقات
عطف على قوله كان علمه لا بحصول الصور الخ
كما ذهب اليه فلا يلزم التغير في شيء اصلا **قوله** وتقرير الدليل على وجه آخ
وتقرير بوجه آخر وهو ان علمه تعالى عين ذاته فاذا علم المتغير قبل تغيره او
حال تغيره لزم الجهل لعدم مطابقته للواقع والا لو تغير لزم التغير في ذاته تعالى
عن ذلك كما في الجواب عنه هو ان نفس معنى كون العلم علمه تعالى عين ذاته
هو ان الصفة التي يترتب عليها العلم من حيث انه علم هي عين ذاته تعالى وح لا يلزم
التغير في ذاته بتغير المعلوم وانما يلزم التغير لو كان ما به العلم اي الصورة
المطابقة عين ذاته تعالى بل هو العلم الاجمالي وهو ليس الصورة المطابقة كما عرفت
قوله هو ان غاب عنا جزء لكون زيد في خارج الدار في المثال
المذكور وقوله آن حضر عندنا جزء لكون زيد في الدار في ذلك المثال وقوله
ثم حضر عندنا ذلك الجزء الاول اي بعد حضور الجزء الثاني بعد غيبته بانه
فهذا التقرير ايضا مبني على توهم التجدد في اجزاء النسبة اليه تعالى قال حاصل هذا
التقرير ايضا الى التقرير الاول على ما قررنا **قوله** بل المناسب لان يكون
هذا المناسب لا يرفع الاستدلال على تقريرنا وعلى التقرير ايضا اذا قيد بقوله
قوله لزم التغير في علمه لزم التغير في حكمه على ان المراد بالعلم ايضا هو الحكم

وعلى هذا التقرير لا يكون حاجة الى ... عنه ... فلا ... الكسائي ...

اي العلم الذي هو عين ذاته تعالى
(نسخة) ... الخ

بلا لا يخفى وذلك لما عرفت لكن تغير الحكم لازم بسبب وقوع الحاكم تحت
الازمنة ولكن العلم حضوريا لا ينفع في ذلك وايضا نقول اذا كان شيء
من الاشياء منكشفا بذاته عنده تعالى في زمان معين بسبب حضور ذاته في
ذلك الزمان وذلك الزمان لا يجتمع مع الزمان الذي بعده بالنسبة اليه
ايضا فاذا انقضى ذلك الزمان يزول لا محالة ذلك الانكشاف لان
سببه انما كان الحضور وقد زال سواء بقي بصورته في مدرك من المدارك
ام لا اذ الانكشاف الحضوري امر وراء العلم الصوري كما ان البصر اذا غاب
عن بصرها يزول عنا الحالة التي تسمى الابصار ولا يكفي في ذلك بقاء صورته
في خيالنا ولا شبهة ان الانكشاف المذكور وكذا الابصار حالة وجدانية
يستلزم زوالها زوال حالة وجدانية على المنكشف لو به والمبصر وليس المراد
بالتغير هنا الا ذلك فظهر من تضاعيف ما ذكرنا ان جواب المصنف عن هذا
الاستدلال بقوله وتغير الاضافات ممكن ليس بتام الا ان يبنى على
ما ذكرنا وعلى قواعد الاشعرية كما قرره الشارح في بعض كتبه على التحقيق
هو الثبات والتغير ليس الا بالنسبة اليه تعالى هذا وقال المحقق الطوسي
اللائق لم يتعرض في كتابه لجواب لكن علمه تعالى لما كان حضوريا غير

غير سابق على الذات يعلم كون زيد في الدار في الزمان او الآن الفلاني
ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها بعد الزمان او الآن الذي
كان فيها بل يبقى هذا العلم ويعلم ايضا كون زيد خارجا عنها بعد زمان كونه
فيها من غير لزوم محذور وتغاير المعلومين بالذات لا يستدعي تغاير العلم الا
بالاعتبار والاضافة وهو غير مستحيل واليه اشار المصنف بقوله وتغاير الاضافات
قوله ممكن انتهى اقول بقاء العلمين معا انما يمكن عند من يقول بالعلم الحصولي بان
يكون صورة كون زيد في الدار وصورة كونه خارجا عنها مرتسمين
اما في ذاته تعالى عن ذلك واما في المدارك العالية على اختلاف بين القائلين
بالعلم الصوري كما عرفت وكذا عند من يقول بحضور المحال في نفسه واحدة
بلا استمرار وتجدد عنده تعالى على ما حقق واما بعد هذين القولين فلا
يمكن القول ببقاء العلمين معا اصلا كما لا يخفى على ذي فطرة وذلك المحقق
قد انكر كلا القولين اما الاول فكما صرح به في هذا الكلام واما الثاني فكما
صرح به في مثل هذا المقام عند رده على المحقق الدواني في القول بحضور
جميع اجزاء الزمان معا فيها عنده تعالى فقال هذا طور وراء طور العقل
والحق الحق فتأمل وقال في حاشية كاشية وفيه الزام قدم كل حادث

فكيف يمكنه القول ببقاء العلم معا هذا ثم اورد على الاستاذ الذي ذكره المحشي
ان هذا الجواب يستدعي كون العلم زائدا على الذات اذ العلم نفس المعلوم على
ما ذكره وهو مغاير على الذات مع ان مذهب المصنف ان العلم نفس الذات الا
لان يقال مقصوده ان العلم التفصيلي نفس المعلوم لا العلم الاجمالي فانه نفس الذات
انتهى اقول اما كون ما ذهب اليه المحشي من كون العلم نفس المعلوم منافيا لما
ذهب اليه المصنف من كونه نفس الذات فغير ثابت حقيقة وعرف الفضلاء ان
المصنف بمعنى قال بكون العلم نفس الذات وانه بمعنى كون ذاته تعالى
علما اجماليا بالاشياء واما ان المستدل الذي يورد الدليل في العلم الذي
هو عين الذات فاقول العلم الذي هو عين ذاته بمعنى الصفة التي يقتضيها العلم
من جانب العالم لا يتغير بتغير المعلوم كما عرفت وكونه بمعنى العلم الاجمالي فان
العلم الاجمالي ليس على تفاصيل الاشياء وخصوصياتها لكي يلزم من تغيرها
تغيره بل هو بمعنى آخر قد عرفته غير مرة قوله فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل
عقلا ثابتا انها معدومة وتارة انها موجودة اقول هذا صريح في نفي كون علمه تعالى
بالجزئيات المتغيرة الزمانية زمانيا واقعا في الزمان تارة وتارة اما
اذا كان علمه تعالى مرتفعا عن الوقوع في الزمان كما حققنا فلا يكون نفي علمه تعالى

بها بهذا القول اذ نقول نعم لا يجوز ان يعقلها تارة وتارة لكنه يعقلها في
وقت واحد انها موجودة في ذلك الوقت ومعدومة في غير ذلك الوقت كما عرفت
قوله ولا واحدة من الصورتين يبقى مع الثانية اقول لا منع لعدم بقاء الصورتين
معا لو كان علمه تعالى بالصورة على ما هو مذهبه كعلمنا بها كما هو في زمان و
بعده في زمان آخر اذ لا بد حينئذ من الفرق لتكثر الزمان ولو كان علمه تعالى
بحضور المعلوم وفرض كون علمه زمانيا فلا يمكن بقاء الصورتين الى المعلولين
بحضور الذات معا اذا كان في الزمانين اذ لا حضور للاجزاء الزمانية
مع الزمان واما اذا كان علمه تعالى حضوريا ومتعاليا عن الزمان
فلا يغيب عنه واحدة من الصورتين اصلا على ما حققنا وانكشف لك ان هذا
الكلام من الشيخ صحيح على مذهبنا وفاسد على مذهبه قوله وان ادرك
بالحس مقارنة لكمالات الاولى بانه متحركة اقول فيه انه لكان مقارنة
المادة وعوارضها انما يمنع من التعقل اذا كان التعقل بحصول صورة الشيء
في العقل واما اذا كان بحضور ذاته له كما في حضور المعلول عند العلة
فلا يمنع اصلا فالجزئيات المادية لما لم يمكن ادراكها الا بحصول صورها
فيه ولم يكن حصولها في النفس المجردة يجب ان يكون في قواها المادية

التجربة فكذلك لم يمكن ادراكه لها تعقلا بل حساً وتخيلاً ولكونها حاضرة بذواتها
عنده صار علمه الحق تعالى لكونها معلولات له تعالى فلا حاجة في ادراكه لها الى الحصول
صورها فيه تعالى عن ذلك فيمكن ادراكه تعالى لها تعقلا ولا حاجة هنا الى التجربة
فالجزئيات المادية بما هي جزئية ومادية ومتشخصة وممتنعة الغرض بل كثير من
معلولة له من غير نقص وحاجة الى آلة متجزية فظهر ان هذا الدليل انما ينفي علمه تعالى
بالجزئيات المتغيرة على تقدير كون علمه تعالى حصوليا وكذا على تقدير كونه حضوريا
وكونها غائبة الصكام واما على تقدير كونه حضوريا وبر بنا على الوقوع في الزمان
كما هو الحق فلا ينفيه اصلا **قوله** لك اثبات كثير من التعقلات اقول اذا حقق
معنى التعقل بما بينا لك علمت ان اثبات شيء من التعقلات ليس نقصا له تعالى
بل عدمه نقص البتة **قوله** بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء اي من الكليات
والجزئيات على نحو كلي اما الاول فظ واما الثاني فعلى نحو كلي منحصر في نوعه فلان
في تعلق علمه بالكلي والجزئي فان كلا منهما انما هو بصورة كلية يحتمل عند
العقل الكثرة الا ان في الاول كما انه يحتمل الكثرة عند العقل يصدق على الكثرة
ايضا في الخارج وفي الثاني يحتمل الكثرة عند العقل ولا يصدق على الكثرة في الواقع
بل هذا المحتمل للكثرة عند العقل منحصر في الخارج في نوعه فلا يعزب عن علمه شيء

شيء من الاشياء في نفس الامر وحاصله انه يعلم زيدا مثلا بعنوان كونه ماهية
انسانية محفوفة بجميع عوارض كل واحد من تلك العوارض معلومة بماهية كلية والصورة
المعقولة من مجموع تلك العوارض معلومة بماهية كلية والصورة المعقولة من مجموع تلك
العوارض وان كانت كلية الا انها منحصرة في نفس في شخص هو زيد بعينه لان ضم
الكلي الى الكلي وان لم يفد التشخص لكن قد يفيد الانحصار في شخص وكذا يعلم عمرا
بعنوان كونه ماهية انسانية محفوفة بمجموع عوارض اخرى كل منها كلي والمجموع من حيث
هو مجموع ايضا كلي الا انه منحصر في الواقع في شخص وهذا المجموع ولكن امكن كونه كونه كلي
لذلك المجموع في كثير من العوارض الا ان هذا المجموع من حيث هو مجموع غير ذلك المجموع من
حيث هو مجموع وعلى هذا القياس كل جزئي من جزئيات الجواهر والاعراض والى
ذلك اشار بقوله ومع ذلك اي مع كون علمه بالجزئيات على نحو كلي اي بحسب الامكان
فرض العقل لا يعزب عنه شيء شخصي اي بحسب نفس الامر والواقع ولكن هذا النحو من
العلم بالجزئيات امر ممكن بحيث لا يفوت عنه تعالى جزء من الجزئيات ولا مثقال ذرة
في الارض ولا في السموات ولا نقص فيه بحسب الكيفية كما زعمه الجمهور وشنعوا به الا انه
لكونه على صورها الحصولية لا الحضورية فيه نقص عظيم من حيث الكيفية كما ذكرنا
سابقا **قوله** يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكلية الا عقلية اول الق

من مذهب القائلين بارتسام الصورة في ذاته تعالى ان المعلول مطلقا سواء كان كائنات
الفاسدات والمبدعات الباقيات هي بعينه ليس معلومة له تعالى الا بالعرض
والمعلوم بالذات منها انما هو صورها الحاصلة في ذاته تعالى **قوله** ونفي هذا الانكشاف
كفر صريح انما يلزم كونه كفرا لو لزم عدم شيء من الاشياء عنه تعالى في نفس الامر
وقد علمت انه لا يلزم ذلك وما هو من ضروريات الدين الذي يلزم من انكاره
كفر هو كونه تعالى عالما بجميع الاشياء واما خصوص كيفيته ونحو من الحاء والعلم فلم
يثبت انه علم كونه من ضروريات الدين وظاهر ان هذا النزاع في كون العلم
حضوريا او حصوليا نزاع في كيفية العلم لا في اصل العلم وقوله ونفي هذا الانكشاف
كفر صريح في انه انما يلزم كفرهم في ذلك لا من هذا النفي لا لاجل عدم شيء
من الاشياء عن علمه تعالى كيف وهو اجل قدرا واشد غورا في المطالب
الحكمية عن ان يخفى عليه عدم لزوم ذلك على كلامهم واما انكار ماله ونحوه فيما توهم
عن كلامهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات علما كليا انه تعالى لا يعلم الجزئيات من حيث
هي متغيرة انهم قائلون بكونه تعالى عالما بالجزئيات ومفهوماتها الكلية
لا يشذ عن علمه مثقال ذرة ذلك على تكفير هؤلاء وذلك افتراء عليهم
وتوهم من كلامهم واما من لم يتوهم ذلك من كلامهم فلا ينبغي له تكفيرهم

تكفيرهم بمجرد انكار نحو من انحاء العلم وكيفية من كيفياته وان صح تكفيرهم **قوله**
فان واجب الوجود تعالى مبدأهم في هذا التعليل بحث **قوله** ان هذا الانكشاف
صرح بان واجب الوجود تعالى مبدأ لكل موجود الى قوله باعتبار الوجود العيني الخ
خبر ان القول بسببيته تعالى لكل موجود والقول بعدم عزوب شيء عنه لا يستلزمان
حصول العلم الحضوري ولا ينافيان نفي هذا النحو الخاص من العلم بل انما
يستلزمان علما مطلقا ولا ينافيان نفي العلم راسا واين ذلك من نفي
الحضوري باعتبار الوجود العيني كما صرح به نفي هذا النحو بخصوصه **قوله** ولا
اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين **قوله** اشارة الى الحضور باعتبار الوجود
العيني فيكون الكتاب المبين عبارة عن ذوات المبادي العالية باعتبار ارتسامها بصور
الموجودات والاول على تحقيقنا يكون الكتاب المبين عبارة عن لوح الوجود باعتبار
حضوره مع ما فيه دفعة واحدة ومرة غير مستمرة عنده تعالى ويعبر عنه باللوح
المحفوظ ايضا ويحتمل ان يكون قلمه الذي به يرسم تلك النقوش في ذلك الكتاب
واللوح العقل الاول من ارادته تعالى المتعلقة بافاضة الوجودات والخيرات على
الدوام ويمكن ان يكون اللوح المحفوظ عبارة عما ذكرنا والكتاب المبين عبارة
عن الدهر والزمان وصفحة المادة الكلية باعتبار اشتمالها على الصور في الكون

نور بما كتب فيه دفعة وح بكون القلم باعتبار اللوح المحفوظ ما ذكرنا وباعتبار الكتاب
مجموع القول واما القضاء والقدر فالاول عبارة عن الكتاب المبين المعبر الاول
اعني اللوح المحفوظ والثاني عبارة عن الكتاب المبين المعبر الثاني فان القضاء لا
يقبل التغير والقدر يقبله **قوله** والتغير في حضورها انما يكون بالتغير بالنسبة والاضافة
ثم اقول قد عرفت مما حققنا لك ان التغير في حضورها انما هو فيما بينها وبعضها بالنسبة
الى البعض لا بالنسبة اليه تعالى فانها جميعا حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة ولو كان
ذلك التغير في الحضور بالنسبة اليه تعالى لزم التغير فيه البتة تعالى عن ذلك ولا يمكنه
ان يمكن في مرتبة من ذلك **قوله** بواسطة امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص اعلم
ان المحققين على ان التشخص كالوجود امر اعتباري غير زائد في الخارج على الماهية المتشخصة
بمعنى انه ليس ما يحاذيه في الخارج بحيث يصير مبدأ للآثار ومصدرا للاحكام
وينتزع منها العقل باعتبار تلك الحيثية مفهوم الوجود بمعنى انه ليس ما يحاذيه لذلك
الانتزاع شيء في الخارج سوى ذلك الجعل فكذلك يجعلها في الخارج بحيث يمتنع اشتراكها
بين كثيرين فيه وينتزع منها العقل باعتبار هذه الحيثية التشخص بمعنى انه ليس
لذلك الانتزاع شيء في الخارج سوى ذلك الجعل ولهذا ذهب بعضهم الى ان
الوجود والتشخص امر واحد بالذات متغاير بالمفهوم والاعتبار فانه التشخص ليس الا

الا نفس كون الماهية مرتبطة بما عليه الحق المتشخص بذاته ارتباطا خاصا بها كما
ان الوجود ليس الا كونها مرتبطة بما عليها الموجود بنفس ذاته كذلك واما العوارض
المكتنفة بالتشخص فليست الا امارات التشخص واما المادة في المادیات فليست الا معدة
للماهية لقبول الارتباطات المختلفة بما عليه الحق فالتشخص ليس الا الماهية المجعولة المرتبطة
بما عليها على وجه خاص فالعقل اذا اعتبر الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن الارتباط
الخارجي يجوز اشتراكها بين كثيرين بان يكون لها في الخارج وارتباطات بما عليه في ضمن
هذه الحيثية تكون كلية مشتركة بين كثيرين واذا اعتبرها في الخارج مرتبطة بما عليه في ارتباط
خاص لا يجوز ذلك لاشتراط في من هذه الحيثية تكون جزئيا حقيقيا وتشخصا فمناط الجزئية في العقد
هو ذلك الارتباط الخاص وعدمه فكذلك نقضه واقعه في الخارج ومرتبطا بما عليه في واقعه
في الاخر بما هو شيء منها من اشتراكها بين كثيرين سواء ادركت او لا ويقول كل الا اذا
ادركت عنها من حيث هي ويذهب جماعة الى ان التشخص امر موجود في الخارج زائد على الماهية
منضم اليها به يصير جزئيا متشخصا ونسبته الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس وذلك لا امر الماهية
له كلية لمجرد التشخص جزء وشركة بين التشخصات ليس الا في مفهوم عرضي وبهذا قال
جماعة في الوجود ايضا ادا تمهد هذا فنقول المنسوب الى جماعة من المتاخرين كالمحقق الدواني والسيد
المدقق وغيرهم في طبقتهم زعموا ان الشيخ المتاخرين علما الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات

[illegible]

على الوجه الجزئي واثباتهم علمه تعالى بها على الوجه الكلي مبني على زعم هؤلاء الجماعة انكار
بزيادة التشخص على الماهية في الخارج قال المحقق الدواني فيما اضاف على حواشيه القديمة
في مبحث التشخص بعد تقرير مذهب هؤلاء الجماعة بهذه العبارة ثم لمن ذلك لا امر يعني
الامر الذي يسمونه تشخصا في الماديات يكون بادراك الآلة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي
العالية وهذا هو منشأ التشنيع على الحكماء بانهم يقولون علم الواجب بالجزئيات
لاشتراط الحصول في المعلوم كما في الثاني لا لكونه
وانهم لا يعتقدون احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك ثم قال بعد ابحاث
ان السر في ممكنات تشخص لا يمكن له حقيقة نوعية اما منحصرة في فرد او منتشرة في الافراد بهذه
العبارة ثم تلك الكليات اذا ادركت بالحواس كانت صورها الادراكية جزئية واذا
ادركت بالعقل كانت صورها كلية فالاختلاف في الكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك
لا لاختلاف المدرك وعلم الواجب يتعلق بجميعها على وجه التعقل فاذن لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فيصح كلام الحكماء في نفي التخيل والاحساس
عنه تعالى واثبات ادراك جميع الموجودات له على نحو التعقل الصرف المقدس عن
شوائب النقص والقصور انتهى وقال السيد المدقق في حواشيه على هذا الكتاب في
ذلك البحث بهذه العبارة ليس التشخص الجوهري مثلا الا الماهية النوعية المقترنة
بالكم والكيف والوضع وغيرها من المقولات التسع العرضية ولا يدخل فيه امر

[illegible]

امر زايد على الماهية النوعية ولذلك اذا سئلت عنه بما هو يقع النوع في الجواب فاني
ادرك الشخص المذكور بالحس كانت الصورة مانعة عن فرض الشركة وان ادرك لا بالحس
كانت الصورة غير مانعة عن فرضها وان كان المدرك واحدا في الصورتين مثلا اذا احسست
لمن طلبك ما علمته بالحس وقلت مثلا قطرة ماء متقدرة بالمقدار الكذائي في الآن
الفلاني الى غير ذلك حتى يدرك المخاطب قطرة ماء متصفة بجميع الصفات التي ادركت
القطرة متصفة بها في الحس فتصورك للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصوره
من طلبك لا يمنع عنها مع ان المتصور واحد فظهر لمن شاء ان المنع المذكور
هو الادراك الحسي لا امر في المتصور يخصصه بحيث يصير جزئيا وكيف لا وتصور
الشبح البعيد اذا كان بالحس كان مانعا عن فرض الشركة فيه وان كان لي
اكثر صفاته بل ماهيته النوعية مجهولة وكذا اذا عرفت لمن التصور بمعنى واحد فيكون
مانعا عن فرض الشركة فيه وقد لا يكون مانعا عن فرضها بحسب الادراك فاعلم
ما ذهب اليه الحكماء من علمه تعالى بالجزئي على الوجه الكلي اشارة الى ان علمه تعالى
بالجزئي على الجزئيات ولا يلزم من ذلك ان يخرج عن علمه اثبات مفهوم الجزئي
كما توهم بعض الناس وشنع على الحكماء بذلك بل جميع المفهومات جزئيا كان او
كليا معلوم له تعالى بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه بالجزئي لا يمنع عن فرض

الشركة فيه كما لا يمنع علم المخاطب في المخاطب المفرد بشخص ولا محذور في ذلك فظهر ان
هذا المدقق اقول قد عرفت ان التشخص انما هو بنحو الارتباط بالجاعل فمناط الجزئية التي
هي من عوارض المفهوم انما هو بادراك ذلك النحو من الارتباط الواقعي اعني ادراك
المرتبط بهذا النحو الخاص من الارتباط ومناط الكلية التي هي ايضا من عوارض
المفهوم انما هو الادراك لا بهذا النحو فالاشياء المتحققة في الخارج كلها جهاتها
الخارجية كلها شخصية فان ادركت بالعلم الحضوري او بالصورة الحاكية لنحو الارتباط
الخارجي كما في الصورة الحاكية كانت جزئيات وان ادركت بالصور الغير الحاكية لنحو
الارتباط كان تكون الصورة حاكية عن نفس الماهية لا عن نحو وجودها وارتباطها
بالجاعل كانت كليات فمناط الجزئية هو ادراك نحو الارتباط سواء كان بالحضور
او بغيره ومناط الكلية ادراك غير ذلك النحو من الارتباط فالاولى ان يجعل مناط
التشنيع على الحكماء في نفي العلم بالجزئيات قولهم بالعلم الحصولي وتوهم امتناع كون
الصور العقلية حاكية عن نحو الوقوع الخارجي لا على ما اراده هؤلاء من ان الحكاية على هذا
البناء فلا وجه لتخصيص نفي علم الواجب والمبادي العالية بالجزئيات الحادثة كما
صرح به المحقق الدواني وهذا الامر لكونه لا مهية له لا يمكن تعقله سواء كان ماديا
او مجردا واما على ما ذكرنا فالنفي مخصوص بالماديات اذ توهم امتناع حكاية الصورة

العقلية عن نحو الوقوع الخارجي انما هو في الماديات لا في المجردات
والمثال الذي اورده سيد المدققين المحقق فيه ان علمك به انما يكون جزئيا
لادراك نحو وقوعه في الخارج بسبب الاحساس لا لخصوصية الاحساس بل لو امكن
الاطلاع الحضوري به بدون الاحساس لادركته جزئية فلو امكن اطلاعك
على ذلك النحو من الوقوع لكفى ادراكه ايضا جزئيا وتمسكه بالشبح البعيد
ففيه انه قد عرفت ان العلم الذي هو مانع عن فرض الاشتراك انما هو العلم بنحو وقوع
الشيء في الخارج لا بمهيته وسائر صفاته مطلقا فحيث حصل العلم بوجه وقوع
الشبح في الخارج فجهلنا بمهيته وسائر صفاته لا يقدح في كونه ممنوع الاشتراك
فلنا في جميع ذلك قوله وههنا ثلث احتمالات الاحتمال الاول ان
العلمين كلاهما حضوريين والثاني ان يكون كلاهما حصوليين والثالث ان يكون
احدهما حضوريا والاخر حصوليا قوله مع ما فيه بحث فيه ان علم كل واحد
منهما بالصورة مطابقة فكيف يكون احدهما كلية والاخرى جزئية وفيه ان هذا
الكلام مبني على تقدير تسليم كون الكلية والجزئية بنحوين من الادراك وعلى هذا التقدير
لا وجه لهذا الكلام وايضا كون الصورتين مطابقة لا ينافي في كون احدهما
كلية والاخرى جزئية لجواز كون شيء واحد جزئيا وكليا باعتبارين قوله

لادخل له في تصحيح الت وبين المذكور يعني اذا كان كل من العلمين حصوليا يلزم
لا محالة نفي الحضوري الا في علمه تعالى وقد عرفت ان ذلك يتعلق بمغيرتهم فيجوز
كون واحدة من الصورتين جزئية والاخرى كلية على تقدير التسليم لا تصحيح كلامهم
من حيث هو متعلق التكفير قوله وهو فسادان في احد الشقين احدهما ان
يكون كونه معلوما بالذات مناط الجزئية وكونه معلوما بالعرض مناط الكلية
وثانيهما ان يكون بالعكس من ذلك قوله وان كان بناء الشقان على ان المشتبه
الغوغائية والشد بالقول ويمكن ان يقرأ بالثاء والمثلثة وتخفيف القول خلاف
الاول قوله فظهر بطلان احد القسمين وهو القسم الثاني مما ذكرنا من كون
ذات الشيء معلوما بالعلم الحضوري لا يمكن ان يكون مناط الكلية لان ذوات
الاشياء جزئيات وحقائق والكليات ليست الا مفهوماتها وهياتها
الحاصلة في الاذهان قوله وصار القسم الثالث وهو الاول مما ذكرنا في حكم
الاحتمال الثالث في البطلان لانه اذا كان مناط الكلية هو كون الشيء معلوما
بالعلم الحصولي وكان علمه تعالى على الوجه الكلي يلزم عنه تعالى نفي الحضوري الا ان
الذي به تعلق بمغيرتهم فيكون هذا القسم مثل الاحتمال الثالث في البطلان انما هو
لاجل عدم مدخلية في تصحيح الت وبين المذكور فالمراد بالبطلان هو هذا

هذا فقط لا الى ما اشار اليه بقوله مع ما فيه الا فتدبر قوله لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار
الوجه الجزئي اذا لم يكن تفاوت بين الوجه الجزئي والمدرك الذهني الا في نحو الادراك
علما هو القسم الثاني لا يلزم عزوب شيء اصلا قوله وايضا ذلك بناء في
من ان الشك في العلم ان اريد بالشك في العلم الحضوري فهم لا يقولون بحضور
ذلك العلم وان اريد الاعم فلا منافاة فتدبر قوله ليس الا في الذي
هو مع الايجاد وهذا الكلام منه ايضا صريح في ان المنسوب نفيه اليهم ليس الا الحضوري
العيني وهو كيفية العلم بان شيء من الاشياء معلوما له تعالى بالذات وقد مر انه لا
يصلح متعلقا للتكفير وايضا يرد على قوله وهو الحضورات الزمانية التي لم يتحقق
قبل الايجاد ان الحضورات الزمانية اذا لم يكن يتحقق قبل الايجاد فيتحقق بعد
الايجاد ولا شك ان الحضور له والانكشاف في غيره حالة تجددية حقيقية فقد تجدد للشيء
اليه تعالى امر وجودي فكان لم يثبت له تعالى حالة منتظرة وهو محال وقد عرفت ان
ليس تغير الا في الاضافات والاصل ان المتجدد له تعالى لو كان علما فقد تجدد له تعالى علم
وهو مع ولكن لم يكن علما لم يلزم من نفيه نفي علمه تعالى اصلا فلا يصح التكفير قوله
فلكون المنشئين مراتبه متحققا في الاشخاص المادية يعني به الامر المخصص الذي ينضم
الى الماهية للتشخص وهو المسمى بالتشخص واذا لم يلزم خروجه عن تعلق هذا العلم لم

هو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين [illegible]

[illegible]

يصح بانه يعلم العلم بالجزئيات على ذلك قوله على اعتقادهم اي على اعتقاد
الفلاسفة والمشايخ تعلق التعقلات لا جهة له كلية قوله مع القول بانهم
نسبوا اليه نفيه وبذلك يتعلق تكفيرهم قد عرفت انه غير مرة وكرر في قوله
لم يكفر على احد عند القائل في كلامه انهم لم [illegible] وبذلك تعلق كفرهم وكذا
في قوله وهذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير وتعلق بذلك كفرهم
دذلك لما عرفت ان شيئا من هذه الالفاظ ليس نقيا لعلمه تعالى حقيقة ولم
عند القائل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع اي الآن بان يكون الآن
ظرفا للحكم لا للمحكوم به فان الاول هو الذي يوجب تغيرا في الحاكم بخلاف الثاني
قوله وهذا القول كفر صريح ليس مدرك لانه انما يلزم الكفر لو كان المنفي
الوقوع في الآن على ان يكون ظرفا للمحكوم به وليس كذلك لانهم انما قالوا به
النفي حذرا عن لزوم التغير وقد انه لا يلزم التغير على هذا التقدير بل على
التقدير الآخر اعني على تقدير تعلق الظرف بالحكم فهو المنفي ولا يلزم منه عدم
الاحاطة اعني عدم العلم به في الآن بل انما يلزم عدم كون العلم آنيا وزمانيا
ولا محذور في ذلك فعليك بالتدبر الصادق فان المطلب دقيق يحتاج الى
لطف قريحة كما اشار اليه الشيخ فتأمل واعلم ان ما نقله المحشي عنه قوله ثم ربما

[illegible]

ربما وقع ذلك الكسوف الجزئي ولم يكن عند القائل الاول احاطة بانه وقع او لم
يقع نقلا عن المغني قال الشيخ لم يقل ولم يكن عند القائل الاول علم بانه وقع او لم
يقع وليس في كلامه في هذا البحث ذكر القائل الاول اصلا فلنتعقل كلامه الشيخ
حتى يتبين الاشارات في فصل عقده لبيان [illegible] كون الجزئي مدركا على
نحو كلي بهذه العبارة اشارة الاشياء الجزئية قد يعقل كما يعقل الكليات من
حيث يجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فانه
قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية فانه قد يعقل كما يعقل الجزئيات وفي
بعض النسخ الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني له الذي يحكم انه
وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند
حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع
ذلك الكسوف ولم يكن عند القائل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان
معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك جزئي يحدث مع حدوث المدرك
ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما
بجزئي فهو ان العاقل لان يعقل كون القمر في موضع كذا او بين كذا في موضع كذا
يعقل كسوف يعرض في وقت من زمان اول [illegible] ذلك امر ثابت قبل

[illegible]

كون كمن الكسوف ومعه وبعده ثم قال بعد فصل اخر بذنب فالواجب الوجود
ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا الى اخر ما نقله المحشي فلما حكم في الفصل الاول
بان العاقل الجزئي على النحو الكلي ربما وقع الجزئي ولم يكن عنده احاطة بانه وقع
اولم يقع وحكم في الفصل الذي بعده ان علم الواجب بالجزئيات يجب ان لا يكون
على الوجه الجزئي المتغير بحيث ان يكون على الوجه المقدس العالي على الزمان
والدهر يعني على الوجه الكلي الغير المتغير فيصدق بمجموع هذين الحكمين انه يجوز
ان يقع جزئي ولم يكن عند العاقل الاول تعالى احاطة بانه وقع اولم يقع
ولو حمل ما ذكره على حسبان الشيخ الاول يعني ترم انه بذلك يتوجه تكفيرهم لكن في
ذلك ما ذكره على حسبان الشيخ الاول نظرا لان الشيخ الاول كان بصدد اثبات
ادراكها باعتبار كون العقل [illegible] وما ذكره عليه هو انهم لم يثبتوا ذلك لا انه بذلك
يتوجه تكفيرهم ويمكن توجيهه بان يقال حاصل ما ذكره على حسبان الشيخ الاول انهم
لم يثبتوا ذلك فانهم قالوا كذا وكذا وهو يدل على انهم لم يثبتوا ذلك
وهذا اي القول بعدم ثبوت ذلك كفر صريح فيتم التكفير على عدم الاثبات
الذي هو ما ذكره على الشيخ الاول فحينئذ يتفرع على ما يرد على الشيخ الاول هو ما يرد
على الشيخ الاول بجملة قوله [illegible] وعندكم ان العلم التام بالعلة يستلزم

يستلزم العلم بمعلولها حاصل هذا الايراد هو انه اقر بكلامهم احدهما كون العلم
بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول وثانيهما نفي علمه تعالى بالجزئيات على النحو الجزئي
مع كونه تعالى علة لها باعترافهم قال المصنف في شرح الاشارات بعد شرح قول
الشيخ المنقول يعني قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا
واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة
باحكام يرد بعينها في الفقه وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ان لم يكن كليا لم يكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان
جزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه
لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم
الكلي بحكم اخر عارضه في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا
يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها
ثم قال فالصواب ان يؤخذ بان هذا المقام ماخذ اخر وهو ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس وادراك الجزئيات المتغيرة
من حيث تغيره لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك
بذلك الادراك يمكن موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن

لئن يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير
فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل بشيء
ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويحيل ان يدركها على الوجه الثاني
اقول لا يتصور التعارض بين توجيه المقدمة القائلة العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
وبين نفي علم الواجب بالجزئيات علما زمانيا متغيرا فان العلم هنا كلي مطلق ومع
مقيد فلا يظهر لهذا الكلام وجه ثم اقول ما ذكره في الصحائف ليس غير ما ذكره
الشيخ فان المراد من قول الشيخ علما زمانيا ان يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل
ليس الا الاحساس الذي ذكره فيكون ذكره وجعله مناطا ما خذا آخر لدفع الشك عجيب
اذا كان المدرك يتعلق بزمان او مكان اعلم ان التعلق بالزمان يكون
على وجوه احدها ان يكون تجدد اوضاع الفلك الراسم لحركته للزمان واقعا
بالنسبة الى ذاته سواء كان حدوثه وجهة ثبوتها بقطعة معينة من الزمان او لا
وبهذا الوجه يكون جميع الاجسام والجسمانيات الا الفلك الراسم زمانية وثانيها
ان يكون التجدد الراسم للزمان واقعا في اوضاعه وبهذا المعنى يكون الفلك الراسم
فقط زمانيا وثالثها ان لا يكون حدوثه وبقاؤه يتعلق بجزء معين من الزمان سواء
كان تجدد اوضاع الفلك الراسم بالقياس الى ذاته اولا وبهذا الوجه

بهذا الوجه يكون جميع الحوادث الا بتة او مجردة زمانية والتعلق بالمكان يكون
بان يكون اختلاف اوضاع الامكنة وجهاتها واقعا بالنسبة الى ذاته وبان يكون بجهة
لا بد لها ان يقع في المكان ولا يتصور شيء يكون بجهة وحدوثه مشروطا بمكان
من الامكنة الا بالعرض فان المكان من اللوازم المتأخرة عن وجود الجسم كالزمان
الزمان فانه علة معدة لوجود الحوادث فجميع الاجسام والجسمانيات مكانية او فيه
يكون مكانية بالمعنيين بخلاف جسم كرة العالم بجملتها من حيث هو مجموع فانه
لا يتصور اختلاف جهات الامكنة واوضاعها بالنسبة اليه فهو مكاني بالمعنى الثاني
فقط وليس شيء من المجردات حادثة او قديمة مكانيا بشيء من المعنيين اذا
عرفت ذلك فاعلم ان المدرك الزماني والمكاني انما يمكن ادراكه بالآلة الجسمانية
لانه من حيث هو زماني ومكاني لا يمكن ان يكون الا جسما والجسم من حيث هو
جسم ليس من شأنه الادراك والا لكان كل جسم مدركا بل لا بد ان يكون
له قوة من شأنها الادراك ويكون تلك القوة لا محالة قائمة به او بجزء منه
وهذه القوة هو المسماة بالآلة الجسمانية وانما يجب ان يكون المدرك بالآلة
جسمانية لا يدرك الا ما هو حاضر في زمانه او مكانه لان المدرك لما كان ذا
وضع ومكان وجهة وكذا آلته لا بد ان يكون كذلك والزمانيات

والمكانيات مختلفة في الامكنة والجهات بحسب القرب والبعد والادراك عبارة
عن حضور المدرك عند المدرك فلا يمكن لنا ان يحضر جسم من الاجسام في اي مكان
كان وفي اي جهة وعلى اي وضع وفي اي زمان حاضرا لجسم اخر كذلك لا بد
لهما من مناسبة خاصة وقرب مخصوص ووضع معين للحضور كحضور الذي
به يحصل الادراك وذلك ظاهر واما المدرك اذا لم يكن زمانيا ولا مكانيا
بل متعاليا عن الزمان والمكان لا يمكن اختلاف الاوضاع والجهات والامكنة
والازمنة الواقعة في الزمانيات والمكانيات كانت بالنسبة اليه بل يكون كانها
في ما بينها ونسبة بعضها الى البعض فلا يتصور شيء منها قرب بالنسبة اليه او بعد بل يكون
منها حاضر عنده غير غايب عنه بوجه من الوجوه ولذلك كان مدركا لها دفعة
واحدة ومرة غير مستمرة بلا تقديم وتاخير ويكون قرب بعضها الى البعض وبعده
عنه وكذا تقدمه عليه وتاخره عنه ايضا مدركا له الينا فاحفظ بذلك
فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة
لا يكفي لنا هذا الكلام من المصرح في ان هذا العلم ثابت له دائما سواء
كان قبل الكل او الكل او بعده وليس هذا العلم بالصورة ولا في الكل
ايضا فانه محيط بحيث لن يكون بانكشاف ذات الموجودات عنده لانه

تعالى دفعة بلا قبلية ولا بعدية اذ لا تدرج ولا قبلية ولا بعدية لها بالنسبة اليه
وانما هي لها فيما بينها كما مر غير مرة فهذا اخلاف قرره المحشي من ان مذهبه انه
تعالى انما يعلم الحوادث قبل الايجاد بحصول الصور في المبادي العالية وبعدما يكون
ذواتها فان قلت قد قال المصنف في شرح الرسالة بعد الكلام الذي نقله المحشي بهذه العبارة
فان كل شيء مما مضى او حضر او يستقبل او وصف بهذه الصفات على اي وجه
كان ثبت في جوهر عقلي يعبر عنه بالكتاب المبين وهذا الكلام منه يدل على ان مذهبه
ان علمه تعالى بجميع الموجودات انما هو بالصور الكاملة في الجوهر العقلي كما هو مذهب الشيخ الرئيس
على ما هو ظاهر كلامه فليس بطبق التحقيق الذي ذكرت على مذهبه قلت قد تبين لك في تضاعيف ما
ان المص يقول بكون علمه تعالى بانكشاف ذوات الموجودات على النحو الواقع عنده تعالى
بحيث لا ينبغي ان يرتاب في ذلك كيف وفي مخالفة مع الحكماء في نفي علمه تعالى بالجزئيات
وتشنيعه عليهم في ذلك وشدة مبالغته في ان نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه تعالى
نسبة واحدة صريحة في انه انما خالفهم وشنع عليهم لقولهم بالعلم الصوري كما هو ظاهر
ونفيهم العلم الانكشافي الحضوري وهذه مخالفة اخرى ورا المخالفة في الارتسام
في ذاته تعالى كما مر والا فهم لا يقولون علمه تعالى بالجزئيات اصلا وراء ما مر من
ذلك مرارا فاما ما ذكره في هذا القول منه فعلى ما زعم المحشي واشاله فهو انه اشارة

الا العلم قبل الايجاد لكن علی هذا يلغوا مؤنة اثبات كون نسبة الزمانيات اليه تعالی

نسبة واحدة بل يكفيه كونه تعالی عالما بالاشياء قبل الايجاد بالصور وبعده

بالحضور اذ يثبت فيه قبلية وبعدية بالنسبة اليه تعالی واما عندی فذلك لان الجوهر

العقلی الذی فسر الكتاب المبين به عبارة عن شخص الانسان الكبير الذی هو العالم

الاكبر بجميع جملته فان مجموع العالم الاكبر من حيث المجموع كما صرح به المحققون

شخص وصادر عن البارئ تعالی بالابداع وهو من هذه الحيثية جوهر وهو فرد وعقل اذ

خلق ابداعا بلا مادة ومدة ويشتمل علی اعيان جميع الموجودات وصورها فهو كتاب

ثبت فيه جميع ما صدر عن البارئ تعالی بواسطة وبدونها من الازل الی الابد فتفسير المص

الكتاب المبين فيه بهذا القول بهذا الوجه يؤيد هذا الا ان وبالجملة لا يكفی وبالجملة فهذا

الكلام الذی نقله المحشی من المص فی شرح رسالة العلم مخالف لما ذكر كلما به

كما اشار اليه فتذكر فان قلت مثل هذا الاضطراب واقع فی كلام الحكماء

فان الكلام الذی نقله الشارح منهم فی هذا المقام بعينه هو الذی ذكره المص فی شرح

رسالة العلم ومؤداه كون نسبة جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالی علی السواء كونهم

غير قائلين بموجبه فان موجبه كون جميع الاشياء حاضرة له تعالی دفعة واحدة فكل

عالم بها بذواتها لا بالصور المرتسمة عليها ثم الاسم مرتسم حين كلانه فلا فيه اشارة

اشيرنا فيما سبق الی ان الظاهر انهم ارادوا بذلك الكلام كون جميع الازمنة علی السواء

بالنسبة اليه تعالی فی الشهود العلمی الارتسامی او فی الوجود العينی لكن بمعنی انه لا يمكن ان

يحصل شیء من الزمانيات والمكانيات نسبة حضور معه تعالی اصلا لا بمعنی حصول الكل

العينی ولكن دفعة كما ذهب اليه فان الظاهر انهم يحاشون عن حضور المادی عنه المجرد

الزمانية عند غيرها كما مر فيما نقل من كلام الشيخ فی الشفاء فيما سبق ولو قالوا بكون جميع

الزمانيات والماديات حاضرا عنده تعالی لزمهم بمقتضی هذا الكلام القول بكون جميع

الاشياء حاضرة عنده تعالی دفعة واحدة وكون علمه تعالی بها بهذا الحضور فكان

مخالفا لما قرروه من العلم الصوری واما المص فقد قال بحضور الزمانيات فی

اوقات وجوداتها عنده تعالی بحسب الوجود العينی لزمه ان لا يكون فرق بين قبل الوجود

عنده وبعده بمقتضی الكلام المذكور فلا معنی لكون علمه تعالی بها قبل ارتسامه وجوداتها بالصور

المتنابرة علی ذواتها حيث لا يتصور هناك قبل وبعد فالاولی ان يحمل مراد المص علی

التفصيل المذكور لا باعتبار قبل الوجود وبعده كما زعمه المحشی باعتبار المعلولات القريبة يعنی

المجردات وغير الزمانيات والمعلولات البعيدة يعنی الماديات والزمانيات علی

ما يشعر به كلامه فی شرح رسالة العلم نقل فيما سبق من الفرق بين المعلولات القريبة

والبعيدة وكلامه الذی نقله المحشی من شرح الاشارات من تعبيره المعلولات

بالذاتية في قوله فان المعلولات الذاتية للفاعل الحقيقي لذاته حاصلة له
غير لسكك فيه فان المراد بها المبادي العالية المجردة عن المعلولات وعن زوال الآثار
عن كلامه ويمكن المساواة من هذا الكلام الذي نقله المحشي في شرح رسالة العلم بهذا الوجه
المعلوم من كلام الحكماء الذي نقله انسب من الوجهين المذكورين والصبر [illegible]
لمن علا هذا التخصيص كون علمه تعالى بالمعلولات الذاتية والمجردات كحضور ذواتها
بانفسها والزمانيات والماديات كحصول صورها في المعلولات القريبة مطلقا اعني
قبل وجوداتها وبعدها حيث لا يتصور هناك قبل وبعد وعلى هذا التوجيه كحصول التوافق
بين جميع كلماته الا انه يبقى تشنيعه على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على
الوجه الجزئي بلا حاجة [illegible] ينعكس عليه فتامل قوله ثم ذكر تحقيقا قال اي بعد
ذكر التحقيق فانه جهد او لا تجد به حقيقتها اصله لنا تكثر الاشياء واما ان
يكون بحسب حقايقها واما ان يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة
المتفقة الحقيقة اما ان يكون احادها غير قارة اي لا يوجد معا او يكون قارة
يوجد معا والاول من نوعي القسمين لا يمكن ان يوجد الا مع زمان او في
زمان واول في لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان فالطبايع المعقولة
اذا تكثرت في اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاولى التعين اشياء وتشخصها

هي اما الزمان كالحركات او المكان كما في الاجسام او كلاهما كما في الاشخاص المتغيرة
المتكثرة بحسب نوع من الانواع واما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بهما ومنشؤ الغلط
من نسبة اليهما ما ذكرنا ثم ذكر الكلام الذي ذكره المحشي قوله بدل
الحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال الخ انا لا يمكن ان نحكم بان
الماضي ليس موجودا في الحال لان معناه ان الماضي غير موجود في زمان هو ظرف وجود
في حال الحكم اذ الحال هو زمان وجود الحكم في حال الحكم فاذا لم يمكن وجود الحكم متمايز
الزمان عن الازمنة ولا واقع فيه لم يصح منه هذا الحكم اي كون الماضي غير موجود في
زمان هو زمان وجود حالة الحكم ولكن نحكم بدله بان الماضي اي ما هو ماض بالنسبة
الى موجود واقع في زمان بعد زمان ذلك الماضي ليس موجودا في ذلك الزمان البعد
الذي هو حال بالنسبة اليه اي هو حال بالقياس اليه ولا كذا اي ما هو ماض بالنسبة الى
هو حال ولا كونه غير حاضر عنده فليس ذلك في ذكر شك قوله بل نحكم بان
كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان ثم لا يمكن الماضي
ايضا الذي هو موجود في زمان معين موجودا في زمان الحال الذي هو زمان بعد
ذلك الزمان ولا المستقبل الذي هو موجود في زمان معين موجودا في زمان
الحال الذي هو زمان قبل ذلك الزمان هذا اذا كان المحكوم بالمضي

والمستقبل الشيء الذي يمضي زمانه والشيء الذي سيأتي زمانه ولو كان المراد بها ما ينتسب
الزماني يصح اليه اذ كل منها زمان يصح نسبته اليه كما تقرر في موضعه والاظهر
ان يقول الحكم هو ان ما هو موجود في زمان يكون ماضيا بالنسبة الى زمان آخر بعده
ليس موجودا في ذلك الزمان المسمى بالحال ليطابق البدل وما هو بدل منه صريحا
فتدبر قوله ولا الحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم وذلك لان الآن
عبارة عن الزمان المقارن لوجود الحاكم حالة الحكم وذلك ممتنع كما ان الحكم بانه
او موجود هناك او معدوم وذلك لان هناك اشارة الى مكان بعيدا
عن مكان الحاكم حالة الحكم كما ان هنا اشارة الى مكان مقارن لمكان الحاكم
وكل ذلك يقتضي كون الحاكم متمكنا يمكن الحكم بان الشيء موجود هناك
بانه موجود في مكان مفروض البعد عن مكان آخر قوله او حاضرا او غائب
بالنسبة الى الحضور والغيبة الزمانيين او المكانيين بالقياس الى الحاكم وذلك غير جائز
الحكم بانه حاضر او غائب بالمعنى المذكور لاستلزامه كون الحاكم زمانيا او مكانيا
وهذا المعنى العلم بالجزئيات على الوجه الكلي اي العلم بالجزئيات بحيث
لا يختص بالآن او بالمكان او بالحضور او بالغيبة وامثال ذلك من معنى العلم
بها على الوجه الكلي اي على الوجه الذي به يكون العلم بالكلي فان العلم بالكلي

بالكلي يكون من حيث القيد عن مخصص لشيء من الامور المذكورة كما صرح
به المصنف في شرح الرسالة في التحقيق الذي ذكره قبل الكلام المنقول بقوله وما
لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بهما اي بالزمان والمكان ويتغير العقل
استناده اليهما كما اذا قيل الانسان من حيث طبيعة الانسانية متى يوجد او اين
يوجد او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان يكون وفي اية بلدة يكون
بل اذا تعين شخص منها كهذا الانسان وهذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب
تشخصها قوله اما اولا فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته كالجزئيات
المتشخصة على وجه يدرك بالالات الجسمانية اي على وجه يكون به مشارا اليها بهنا
وهو كونها مشارا اليها بالاشارة الحسية فقال المعترض توهم ان المنفي في قول
المصنف او موجود هناك او معدوم انما هو كونه مشارا اليه بالنسبة الى ما هو شك
في كونه زمانيا ومكانيا الذي به يتحقق كون الشيء مشارا اليه بالاشارة الحسية
لكن بل المراد نفي كونه مشارا اليه بالنسبة الى الحاكم المتعالي عن الزمان والمكان
وكذا توهم من نفي الحضور والغيبة نفيهما بالقياس الى مكنة او زمان آخر والحاكم
كما عرفت قوله اي يعلم جميع الجزئيات بالكلية اي دفعة واحدة بحيث لا ينفك
علمه بالبعض عن العلم بالآخر وهذا اخص من كونه بحيث لا يعزب عن علمه شيء كما

ذكره المحشي للسفسطي وهذا التغيير غير ما ذكرناه اولا قوله لان نسبة الزمانيات
الى الزمان بالمعية في الوجود التي نسبة يكون باعتبار وجودها فيه اعم من ان يكون
منطبقة عليه اولا ويخص تلك النسبة بالانطباق عليه فقط قوله والا لم يكن الاجسام
التي في زمان ولا يعرض لها التغير زمانية اولا انه ليس من الاجسام جسم لا
يعرض له تغير اصلا ولئن كان في الوضع وثانيا انه على تقدير تحقق جسم كذلك
يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الذي من المعاني التي ذكرنا للزماني ولا يلزم ان لا
يكون بالمعنى الاول فالحق ان نسبة الزمانيات الى الزمان يكون انطباق عليه
بوجه من الوجوه اما بالجزء او باعتبار وصف من الاوصاف قوله
يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود يعني ان على ان نسبة الزمانيات الى
الزمان انما يكون بحسب الوجود ولا يتوقف على الانطباق عليه فالجسم الذي عرض
التغير يجوز ان ينسب الى الزمان نسبة المعية ومع لا خفاء في ان نسبة جميع
الازمنة اليه نسبة واحدة وذلك لان ذلك الجسم يجوز ان ينسب في كل زمان
نسبة لهذا اليوم مثلا الى ذلك الزمان المعين بكونه معه في الوجود وظاهر ان
نسبة جميع الازمنة بالنسبة الى هذا اليوم ليست على السواء فنسبتها الى الجسم الموجود معه
ليست على السواء والجواب انه يصدق على الجسم في هذا اليوم انه موجود معه على التكرار

كون هذا اليوم ظرفا لبصدق لا للجسم اولا تعلق للجسم بهذا اليوم اصلا ولا بنسبة
الى سوى كونه معه في اصل الوجود وكما انه يصدق مع هذا اليوم في اصل الوجود كذلك
موجود مع سائر الازمنة في اصل الوجود وكما انه يصدق في هذا اليوم انه موجود
هذا اليوم في اصل الوجود كذلك يصدق في هذا اليوم انه موجود مع سائر الازمنة في اصل
الوجود فظهر انه يمكن نسبة جميع الازمنة الى هذا اليوم على السواء لا يستلزم عدم نسبتها الى
الجسم الموجود معه على السواء وذلك لاختصاص وجود هذا اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص
الجسم بهذا اليوم قوله كما كان فانه في اليوم لكونه معه في الوجود ونسبته اعني
كونه معه ليست معية في اصل الوجود فقط بل خصوصية زائدة عليها واي كون وجهه حادثا
ونسبة الفلك مع اليوم ليست معية في اصل الوجود فقط ولا معية الكائنات مع اليوم اعني حدوث
وجهه فيه بل لان كان الفلك هو الفلك الراسم كان نسبته مع اليوم كونه موضوعا
للاوضاع المخصوصة التي تحدد ان كان راسما لهذا اليوم المخصوص ولئن كان غير الفلك
الراسم كان نسبته مع اليوم كونه تحدد الاوضاع المخصوصة للفلك الراسم بهذا التحدد
المخصوص بهذا اليوم واقع بالنسبة اليه ولا شك ان اي النسبتين نسبتان زائدتان على
المعية في اصل الوجود التي تحدد للجسم بالنسبة الى اليوم وكل واحدة منهما غير النسبة التي تحدد لا حد الفلكي
مع يوم اخر بالتقدم او التاخر الذين هما شيء واحد من اجزاء الزمان فنسبة الفلك الاكبر يوم

اما عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع فقلت الملائكة افضل ام بنو ادم فقال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع ان الله عز وجل ركب في الملائكة عقلا بلا شهوة وركب في البهائم شهوة بلا عقل وركب في بني ادم كليهما فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة ومن غلبت شهوته عقله فهو شر من البهائم

غير نسبة اليوم جز مغايرة بالشخص فلا بد اجتماعهما بالنسبة اليه لكونهما غير قارين كما ان
نسبة المجهول الى اليوم فانها لكونها معية في اصل الوجود ليست غير نسبة اليوم جز لكونها
معية في اصل الوجود ايضا فكم الفلك اليوم في اليوم ليس له معية معه في الوجود
بخصوصية زائدة عليها التي لا يمكن ان يتحقق في الغد وعدم كونه اليوم في اثنا وهو لعقد ان
النسبة التي لو مع الغد لا لفقد ان نفس الغد بحال النسبة في اصل الوجود فان الغد اثنا
هو متحقق في اليوم والقياس الى اليوم لا بالقياس الى المعية في اصل الوجود فكما انه يكون
اليوم في اليوم بمعنى معيته معه في اصل الوجود يكون اليوم في الغد ايضا بهذا المعنى عن معية
مع الغد في اصل الوجود اذ النسبة في هذا الوجود من خصوصية زائدة لا يمكن ان يختلف في
كونها نسبة كل منقطع جميع ذلك **قوله** عن نسبة الى اجزاء فان خارج عن ان
التوجه او المعية في صدد من لزوم المحذور على تقدير تسليم ان الاجزاء المتغيرة نسبة غير مجموع
ومع ذلك فقد عرفت تمكنك به ودفع جميع ذلك من كون نسبة المجهول الى جميع اجزاء
الزمان نسبة واحدة لكونها نسبة في معية اصل الوجود فقط بخلاف نسبة الجهة والمكان
ليس منحصرا في كون الاشارة حسية بل ذكرناه انفا ايضا واما قوله لكن ايضا لا يمكن ان
فلا يكفي ما قد ذكر في نظر اشارة المجهول بهنا الى المعالي فرض المكانية اشاره بهنا الى المكان فرض
من ممكنا لا من مكانية بل اشارتنا الى المكان فرض من مكانية نظر اشارة الى المكان فرض من

من ممكنا فقد برد واما جواز اشارة المجهول الى هذا المكان اشارة عقلية فلا يبعد انه
قوله اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف الا فعلا ان
ان شاء توسم الاعتراف انما هو وعند ذلك يصح هذا النظر كما لا يخفى **قوله**
لا بالصور فقط وفي بعض النسخ لا بالقصور فقط اي لا بالصور الكلية المنحصرة كما سيأتي
شرح على ما هو مذهب كما وليس المراد الحضور المقابل لقصد **قوله** من جميع
المجهول في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده في مكانها في وقته الحضور في
وقته لكن يكون في وقته ظرفا للحضور اي كل منها حاضر في وقته يدل عليه قوله بعد ذلك
ليعلم ان التغير في الحضور انما هو باعتبار حضور كل حضور بزمان معين ومكان
معين وهذا ليس مسلوب الا انه اذا كان حضوركم في وقته لا دائما لم يكن الاستواء
نسبة الازمنة اليه بمعنى سلب الكلام بينهما في وقته حاضر عنده الا ازلا وابدا لا استواء
نسبة جميع الازمنة اليه الا وعلى هذا يكون في وقته ظرفا للكون وفاعله لكن مع
كونه في وقته حاضرة عنده الا دائما وقد عرفت مما عن غير مرة انه الحق وقد نقل البعض
انه مع هذا النظر عنه بامر اخر **قوله** واما اندفاع النظر الثاني فيرد فيه انه على
ما ذكرنا واما ما ذكره المحشي في وقته مبني على تسليم عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة
اليه الا وما ورد كلام المصنف الا لا بوجه كما في وقته للنظر الثاني وذلك

الحال بان مخصوص بالمتكلم بمعنى كون وجود المتكلم مختصا به ليس قبله ولا بعده
وكذا هو مرة عمرا جزءا مثلا بالنسبة اليه تعالى بمعنى ان المنفي هو الحكم الواقع في الآن
باعتبار اختصاص المتكلم به بالمعنى المذكور ووجوده تعالى ليس مختصا بزمان دون
زمان فيصح ذلك النفي عنه تعالى وليس المنفي هو الحكم الواقع في الآن مطلقا من
اختصاص المتكلم وقوله اذ الحكم على شيء بانه موجود في الآن الحاضر او معدوم في
اي في الآن الحاضر المتكلم بالمعنى المذكور وقوله بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل و
بعضها حال بعض اي بالنسبة الى ما اتم الجهة او مستقبل لك او حال بمعنى زمان مختص
بوجوده بحيث لا يكون وجوده قبل ذلك الزمان ولا بعده والا فمع تسليم عدم استواء
جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى كما هو مذهب كلام المحشي مبني عليه فلا وجه لهذا الكلام
اصلا فليتأمل قوله لا يكون المتصور كيف لا يكون بالكنه والحال ان المقصود هو انه تعالى
علمه تعالى كعلى الا مجرد لذاته ليس كوجود فيه بحيث الجهالة بحيث ما عرفت قوله
بحث من وجهين احدهما انه لو اريد به ان قولهم كذلك في العلم الحضوري الاشياء في
فوق ما عرفت انهم ليسوا قائلين بالعلم الحضوري وان اريد انهم قائلون بذلك في العلم الحصولي
فيرد ان ذلك لا يدفع التكفير عنهم لما عرفت من ان تكفيرهم انما هو لنفيهم
العلم الحضوري وثانيهما ان بعض كلماتهم مصرحة بقول علمه تعالى بالجزئيات

بالجزئيات بصورة كلية منحصرة كل منها في فرد كما قررناه سابقا قوله ومن التعريف
من تكلف لا كفر انه يرد على هذا ايضا ما اوردنا على توجيه المص من الوجهين مع امر
اخرى زاده هاهنا شرح ما بعد حمل العبارة عليه في الاشكال من وجه كما او الوجه الكلي
على وجه شأنه الكلي من قبيل الانتقال من اللفظ الى المعنى لا دلالة عليه باحدى الدلالات
وانما يكون الانتقال لو كان العبارة على وجه الكلي او على وجه كلي على سبيل الاضافة او
التوصيف وثانيهما انه غير صحيح في نفسه على زعم المحشي وفاقا لكلام المص لو فرع التعريف في
علمه بالجزئيات وللاول من هذين الوجهين اطلق عليه التكلف حين توجيه المص فان
حمل العبارة على توجيه المص ولذا كان ايضا لا يخلو عن بعد الا انه لا منافي ان
يمكن المراد بوجه كلي او بالوجه الكلي المنسوب الى الكل بخلاف هذا التوجيه الآتي
يكون اطلاق التكلف على هذا التوجيه ليس بصحيح اذ التكلف انما يطلق
اذا امكن الحمل مع البعد وهاهنا لا يمكن الحمل اصلا كما عرفت وقوله وذلك يكفي
فيه بين الى يمكن اشارة الى مجموع الوجهين المذكورين على توجيه المص مع انه في
من الوجهين اللذين ذكرنا هاهنا ويمكن ايضا ان يكون اشارة الى الوجه الآخر فقط
ويمكن في النفي عن الوجهين بمعنى الظهور وان يكون اشارة الى مجموع الاربعة
او اشارة الى عدم صحة هذا التوجيه على التكلف ايضا كما ذكرنا قوله

قوله كان حضورها باعتبار الوجه العيني مخصصا بتلك الازمنة هذا انما يصح
عليها فهمه حق احقاه كما مر مرارا قوله لم يناسب الانذهب الاشعري الكاف
والحكم المنفي في الواجب تعالى بخلاف غيره العبر القايت بعني ان جريان الاوصاف
الثلثة بهذا التغير عند غير الاشعري لا يتصور بالنسبة اليه تعالى حتى يحتاج الى
نفيه ولئن اريد مطلق الحكم اكلام او المطلق اي لكنه في ضمن هذا الفرد فلا
يدل على المطلق الذي هو نفي جريان الاوصاف المذكورة بالنسبة اليه مطلق
والاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية ام افعاله
تعالى من حيث استنادها اليه تعالى ليست زمانية والالزم افتقاره تعالى ايضا كما ان
كلا لا يخفى على الخبير بالسبق وكذا صفاته الاعتبارية من حيث انها ليست
له تعالى قوله كان علمه تعالى بهذه الجزئيات باعتبار الوجه العيني اي حال كونها
ملحوظة مع اعتبار الوجه العيني او متبنية باعتبار الوجه العيني فهذا الظرف
ليس خبر الكان بل حال عن هذه الجزئيات فانه معقول به بواسطة حرف
الجر في خبر كان هو قوله من حيث دخول الزمان وقوله تجري الاوصاف
الثلثة اي الاوصاف فيه بتذكير الضمير لكونه راجعا الى الزمان فتاتيها باعتبار
التغير عنه بالازمنة في قوله الواقعة في ازمنتها قوله بحيث لا يخفى فيه
فيه فانك قد عرفت لئن علمه تعالى بالجزئيات العينية انما هو من حيث دخول الزمان
فيها تجري الاوصاف الثلثة وهذا يستلزم تغير هذا العلم لا محالة قوله فهذا التلازم
لا يناسب مخصص عن رتبهم بعني ان وجه كون الجزئيات حاضرة عنده تعالى في ازمنتها
بكونه تعالى بحيث كلها عنده جميع الجزئيات اكثر حيث كلية وفيه لا ينسب مخصص عن رتبهم فان
هذا ان يدل انما هو بناء على تسليم التغير في الحضورات الكائنة الزمانية وعدم التسليم
في نفي هذا التغير فهذا ان يدل لا يناسب مخصص عن رتبهم فان محل النزاع هو
انه لئن اريد بقولهم حاضرة عنده في اوقاتها عدم التغير في الحضورات الكائنة
الزمانية بالنسبة اليه تعالى ففيه لئن علمه تعالى بها انما هو من حيث دخول الزمان فيها تجري
الاوصاف الثلثة وهو لا محالة يستلزم تغير الحضورات الزمانية ولئن اريد عدم التغير في
كونه تعالى بحيث يحضر عنده الجزئيات كلها وفيه لا عدم التغير في الحضورات الزمانية
ففيه لئن عدم التغير في كونه بحيث كذا ليس عين عدم التغير في علمه بالجزئيات اذ الكلام المذكور
ليس هو العلم المتعلق بالجزئيات مع كونهم مدعين نفي التغير في علمه تعالى بالجزئيات
حيث كان مخصص عن رتبهم نفي الحضورات الكائنة الزمانية فيها وبين كون الجزئيات حاضرة
عنده بكونه بحيث يحضر عنده كلها وفيه المستلزم لتسليم التغير في الحضورات الزمانية
لا يناسب مخصص عن رتبهم الذي هو نفي التغير في الحضورات الزمانية مطلقا قوله فهذا التغير

من لوازم عدم التغير في العلم القديم بعض لمن علمه الاجمالي القديم لما عرض بغير التعبيرات
وتكثر الاوقات بجهاتها المختلفة بحسب المصالح وتادية الاسباب المؤدية اليها وكان
علمه التفصيلي بها على جهاتها المجردة المستلزمة للتجرد وذلك العلم الذي هو عينها فلزم
التجرد وذلك العلم وذلك لعدم تجرد المعلومات فلزم التغير في علمه القديم المتعلق
بتجدد تلك المعلومات وهو ح فظهر لمن شنع التجرد والتغير في علمه القديم هو
المستلزم للتجرد وعلمه تعالى بالمجردات وهذا كما ترى امر غريب ولا يخفى عليك ما ذكرنا
عن بره لمن علمه الذي هو التفصيلي انما هو حضور المجردات فيها بعينها لا بالنسبة اليه تعالى
وعلمه التفصيلي انما هو عين المجردات من حيث انتسابها اليه وحضورها لديه تعالى وهي من تلك
الحيثية غير متجردة ومثلا في الجزئيات المتجددة مع كونها متجردة ومتغيرة وكون علمه تعالى بها
عين نفسها انها المتغيرة لا يلزم تغير علمه تعالى بها من حيث هو علمه بها وهذا غريب ويمكن
ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض هذا هو المروي عن الائمة اهل البيت عليهم السلام وبيانه
الاحوال التي الجبر هو ان يكون فعل العبد مخلوقا له تعالى بحيث لا مدخلية للعبد فيه اصلا والتفويض
هو ان يكون العبد مستقلا فيه بلا مدخلية من الله تعالى اصلا والامر بين الامرين هو كون الفعل
واقعا بقدرة العبد واختياره لكن قدرته واختياره مستندين الى الله تعالى وان في
التشبيه كفى لمن موضع ذكره قوله بالقياس الى الاحاد اي بالقياس

بالقياس الى واحد واحد من افراد تلك الاسباب مع قطع النظر عما تقدمه منها او
بالقياس الى الكل اي المجموع في سلسلة الاسباب والضمير في قوله الاختيار راجع الى
الفعل على ان المصدر مضاف الى المفعول اي اختياره للفعل وقوله باعتبارين اي الوجوب
باعتبار القياس الى الكل والامكان باعتبار القياس الى كل واحد فقط اعني الفاعل
القريب منه قوله انه يسمى عالما وقادرا الا لانه واهب العلم للعلماء اقول
والله اعلم ان المراد من اطلاق العالم والقادر عليه تعالى ليس كاطلاقهما على واحد منا فان
اطلاقهما علينا وعلى غيرنا انما هو باعتبار قيام مبدأ اشتقاقهما اعني العلم والقدرة علينا و
اطلاقهما عليه تعالى ليس بذلك الاعتبار لامتناع قيام شيء عليه تعالى بل انما اطلقوا اللفظ الدال
عليه تعالى من حيث وجدوا انه تعالى هو الذي واهب العلم للعلماء وافاض عليهم ومبدء المعرفة
لهم لا يمكن ان يكون عاريا عن ذلك الكمال فحكموا عليه بانه عالم لاجل ذلك وعدم كونه
شيء عاريا عن كمال لا يجب ان يكون بقيام ذلك الكمال به بل يمكن ان يكون لكونه عين ذاته
وذات الواجب تعالى انما هو كذلك وهكذا الكلام في نظائره كالقادر قوله كلما ميزتموه باوهامكم
اي بعقولكم وانما سماها اوهاما لكونها في مرتبة غالب او لان للعقول وان كانت في
ادراكها سواء كانت كاملة بالغة الى كنه الاشياء وحقائق الامور محالها هي عليه لكنه
فيما يتعلق بذاته وصفاته تعالى في الاوهام حيث لا يمكن لها ان يسلك كنه الامور وحقيقتها بل انما

يحكم عليه احكاما غير مطابقة للواقع فلتلك العقول المنسوبة اليه تعالى وقوله في ادق معانيه
حال عن الضمير المفعول في سيره اي حال كون السير كائنا في ادق معانيه يعني وبعيدهم
في سيره غاية البعد من وجه دقيق نهاية التحرز عن شوائب الشبه فهو مع ذلك ليس لا تكلا له
بل انما هو الا مصنوع متكلم راجع الحكم غير حري بان ينسب الى جلاله قدسه تعالى قوله
والباري تعالى واهب الحيوة اي وهذا اشارة الى اتصافه تعالى بصفة الحيوة فانه راجع
الى انه مفيض الحيوة على الاحياء ومفيد لكونها ذي حيوة قوله ولعل النكتة
الصفات بسبب لطف المعرفة بالقياس اليه تعالى واثباتها له ضمنا كالاية وفيه شهادة
لقول المصنف ان العقلاء قصدوا وصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض
قوله زمانيين في الصحو زمانيا العقل قرنا قوله اذا كان فاعلية
الى علة العقل وعلة بذلك النفس اي الفاعل لم يكن صدر منه ذلك الفعل
اي لم يكن امكانا وقوعيا فانه المعتبر في مفهوم القدرة كما مر وان امكن امكانا
ذاتيا قوله لانه الكمال مقابله يعني لان ذاته تعالى اقتضى مشيئة وارادة
بها يعني ذاته تعالى ترجيح كما هو حاصل واقع بالنسبة الى نظام الكل من طرفي الفعل يعني
وجهه وعدمه فاذا صار الوجود خيرا مثلا واصلح من عدمه اقتضى ذاته تعالى ترجيحه عليه لكونه خيرا
وصلاحا لا لخصوصية كونه وجودا خيرا مثلا ولم يقتض ترجيح عدمه لكونه شرا ومنافيا للملائم

لما هو صلاح لا لخصوصية كونه عدما وكذا اذا كان عدمه اصلح افضل ولذلك لا شيء
خير فانه مانع صدور شره الذي هو مقابل الوجود خير عن الوجود انما هو بسبب
كونه خيرا لا لامر ذاتي فلا ثبت الا المقال الوقوع على انتفاء لجواز صيرورته ما هو خير و
صلاح في وقت شرا وفسادا في وقت آخر او اوقات من هذا التحقيق عدم كون شيء من الممكنات
خيرا وصلاحا لذاته او كونه شرا وفسادا لذاته بل كل ما هو خير فانما هو لكونه لا
نظام الكل وكل ما هو شر فانما هو لكونه وبعض الخير بالذات في الواجب الوجود بالذات والشر
بالذات في الممتنع الوجود بالذات وامتنع اتصاف شيء مما بالذات انما هو لذاته فقط لا شيء
فقط قوله وليس قبله زمان فان قلت هذا اعني عدم الجود وقت مثل الايجاد جملة المعلول
بخصوص ذلك الاجسام موجب لتخصيص الايجاد بوقت الحدوث حيث قال واختص الحدوث
بوقته اذ لا وقت قبله فلما ان الاجسام حيث جعله موجب لعدم المخصص لتلك الاجسام
بزمان الزمان المرجح المخصص اجزاؤه في الخارج الذي لكل جزء منه صلاحية
لتخصيص الايجاد بخبره كما لا الزمان الوهمي الذي ليس له تقضي اجزاؤه
في الخارج بل اجزاؤه كنفسه وهمية مفروضة ليس شيء منها صلاحية التخصيص اصلا
لكونه معدوما في الخارج مع امكان وقوع الايجاد في كل جزء منه كما هو راي
المتكلمين وقد حقق في حواشيه المعلقة على مبحث الجواهر من هذا الكتاب من اراد له

المص بالوقف المنفي هو الوقف مطلقا اعم من ان يكون منجها او موهوما فلا يمكن فرض وقت

قبل الاكار وهب ان يصح لو توقع الاكار فيه فلا يحتج في تخصيص الاكار في وقت كرت

الى مخصص ثم انه ان جواب الحكماء عن سؤال الغزالي بان تلك الامور من خصائص النظام

الاعلى صح في ان الحكماء لم يقولوا بالايجاب الذي نسبوه اليهم فانهم لو قالوا به لم يحتاجوا

الا ذلك الجواب لم يرد ذلك السؤال واردا عليهم اصلا فتفطن **قوله** سندفع ~~التخصيص~~

اي تخصيص القول في منع الترجيح بلا مرجح فانهم كحصول امتناع الترجيح بلا مرجح بالم

بكر الترجيح بلا مرجح بشرط ذات الفاعل ذات الابلغة واما اذا كان فلا امتناع فيه

عندهم **قوله** وكلام الشيخ ههنا في غاية ~~القوة الشيخ نظرا الى ان الكلام~~ عن كون الالية

غير زائدة على الذات فان مفهوم العلم من ان يكون شيء او غيرا بل على الظاهر بحسب العرف

وا بكونه غيرا وعقد هو مذهب المص وغيره من المحققين من كون الذات عين ذاته فان فيه

وقع **قال** المص قدس سره النقل دل على انه تعالى بالادراك اعلم ان المراد من

الادراك في عبارة المص ليس هو المعنى المرادف للعلم المطلق ولا العلم بالجزئيات

مطلقا ولا العلم بالمحسوسات باي طريق كان لان جميع ذلك مما ثبت بالادلة

الثابتة بل المراد هو الادراك المتعلق بالمحسوس من المحسوس الذي اذا كان صادرا

عنا يسمى حسا وهذا النحو الخاص من الادراك له تعالى لم يثبت بما ذكره المص بالنقل

بل ان مراد العلم من ربط به عن عدم امكان اثباته بالدليل العقلي والعلم الحصولي

الذي له تعالى بجميع الاشياء ولئن كان شبيه بهذا النحو من الادراك المسمى عندنا

بالاحساس الا انه ليس حسا حقيقة ولهذا جزم المص قدس سره بان ثبوت

هذا النحو من الادراك انما هو بالسمع فحصر طريق اثباته على السمع ولست واضح

على ان المراد ليس شيئا من معاني العلم المذكورة بل المراد به هو المسمى عندنا بالاحساس

في صدر كلامه ان السمع دل على ان له تعالى احساسا فان النصوص متظافرة

متواترة على كونه سميعا بصيرا والسمع حقيقة ليس الا احساس المسموعات وكذا البصر

ليس الا احساس المبصرات الا ان ذلك الاحساس قد لا يمكن الا بآلة جسمانية ودل

العقل على استحالتها عليه تعالى فنحن بمقتضى النصوص اثبتنا الاحساس له تعالى

وبمقتضى العقل نفي كونه تعالى بآلة والآلة السمع والبصر حقيقتان في الادراك

اي الحس المخصوص مطلقا اعم من ان يكون حصولها بآلة او بدونها ولو فرضنا

كون الحصول بآلة معتبرا في معناهما الحقيقي فلا شك ان المعنى المذكور من الادراك

المخصوص بلا آلة اقرب المجازات الى المعنى الحقيقي وهو ممكن في حقه سبحانه او
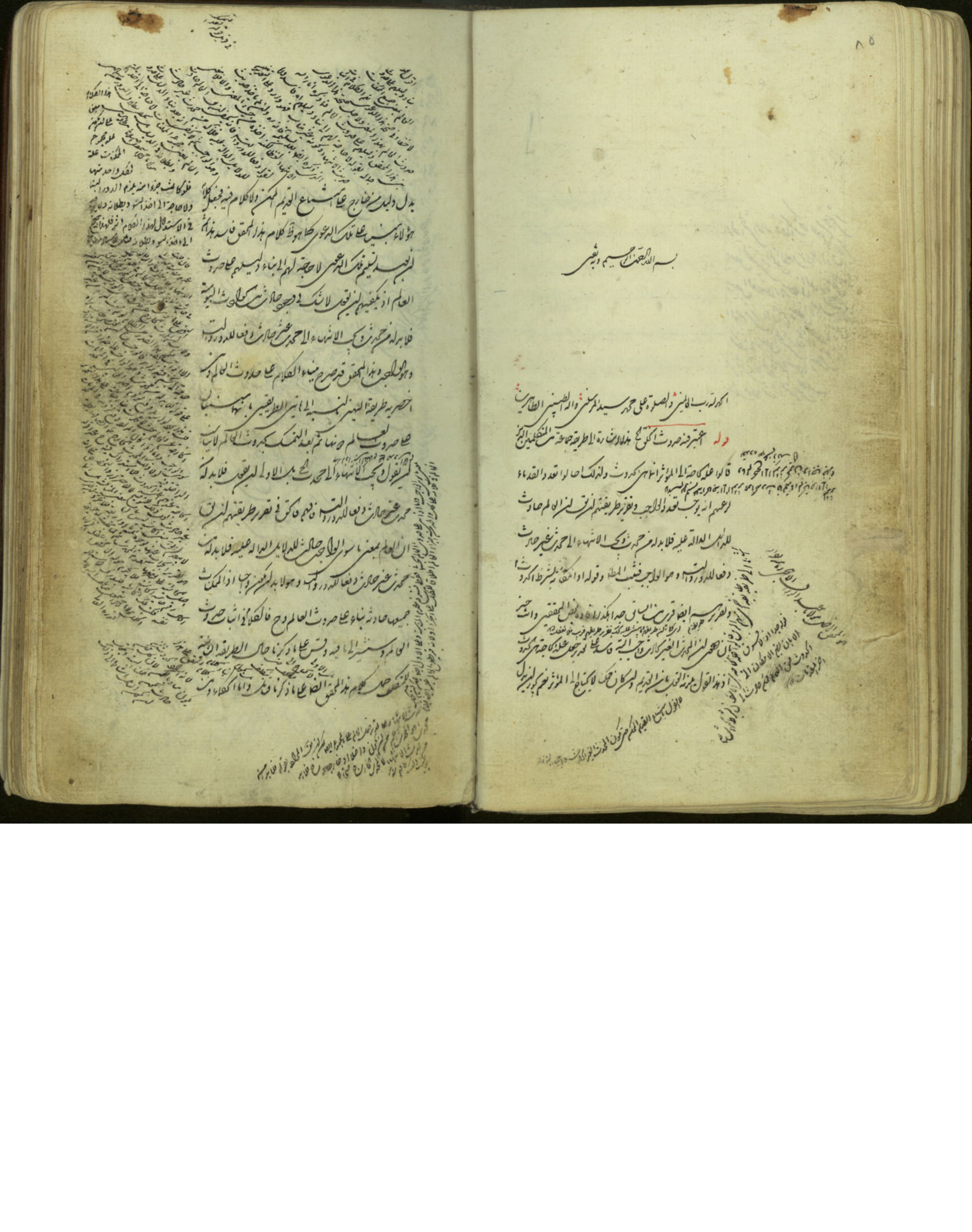
لكن الآلة شرطا في حصوله مطلقا ثم والتحقيق ان ذلك الادراك ثابت له تعالى

في جميع انواع المحسوسات وذلك بغير العلم والتعبير بها الا ان السمع ولم

في خصوص السمع والبصر لكونهما الطف الحواس وكون الادراك بهما بلا مباشرة
بخلاف سائر الحواس اذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان تاويل السمع والبصر
بالعلم بالمبصرات والمسموعات مطلقا كما هو مذهب الاشعري ليس بصحيح و
ان ما هو المشهور بين طلبة اصحابنا من كون ذلك مذهب اصحابنا سيما
المصنف موضع تامل بل الحق انهما صفتان زائدتان على العلم كما هو مذهب
المعتزلة وكلام المصنف المنقول عن شرح رسالة العلم اعني قوله عبر بهما عن العلم
ليس المراد به ان المراد بهما هو العلم مطلقا بل مراده انه هو الادراك
الاحساسي كما يدل عليه اخر كلامه المنقول اعني قوله على النحو الذي يدرك بها
الحواس وكلام المحشي صريح في ان المراد بهما هو العلم الحضوري وهو محل نظر
فان قلت ما الفرق بين العلم الحضوري والاحساس قلت ما بين العلم الحصولي
والحضوري وهو التفاوت بالشدة والضعف في الجلاء والخفاء الا ترى ان علم
النفس بذاتها علم حضوري وكذا علمها بالصورة الحاصلة فيها ولو فرض
ان يتعلق بواحدة منها ابصار لم يشك العقل في ان الانكشاف ح
يكون اتم ما دام الكل متلبسا بهذه الخصوصية وحاصلا بهذه الشدة نعم يمكن
ان يبدل شدة وخصوصية اخرى تكون فيها ادراكها العقلي اجلى من الحسي

الحسي والغرض ثبوت التفاوت بين العلمين ثم اقول فرق بين العلم بالمعقولات
والمهيات وبين العلم بالجزئيات سيما المحسوسات فان الاحساس بالمعقول
لو فرض تعلقه لم يكن اتم من العلم به لكن الاحساس في المحسوسات اتم من العلم بها
وايضا اقول العلم الحضوري انما كان اتم الحصول لان الاول يستلزم انكشاف
وجود [illegible] وحقيقتها والثاني انكشاف ماهيتها فقط وذلك لان الخصوصية في الوجود الحسي
ازيد منها في الوجود العقلي فان الخصوصيات في العقليات اما عين ذواتها او من
لوازمها بخلافها في المحسوسات والعلم الحصولي يحصل العلم بالخصوصية فاثبات اصل
العلم الحضوري لا يغني عن اثبات الاحساس الذي المراد به هو الانكشاف بالخصوصيات
الزائدة على اصل الوجود قوله هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن فان غرضه
ان التحقيق هو ثبوت الادراك للمبصرات بالاحساس بلا آلة





بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين

قوله اعتبر فيه حدوث الكل الخ هذا اشارة الى طريقة جماعة من المتكلمين الذين

قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هي الحدوث ولذلك حاولوا تعدد القدماء

زعمهم انه يوجب تعدد الواجب وتقرير طريقتهم ان يقال ان العالم حادث

للدلائل الدالة عليه فلابد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث

دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب فثبت المطلوب وقوله او الحق به شرط الحدوث

والتقرير ايضا قريب من السابق [illegible] نقض المقتضي [illegible]

ان يقال ان الممكن الغير كان واجبا [illegible] فاسد على [illegible] كاجة هي الحدوث

اذ هذا القول من افراد [illegible] القديم لو كان ممكنا لا يحتاج الى المؤثر [illegible]

بدل دليل من خارج على امتناع القديم الممكن ولا كلام فيه فجعل كلام

هؤلاء مبنيا على تلك الدعوى كما هو ظاهر كلام هذا المحقق فاسد هذا ثم

لن يبعد تسليم تلك الدعوى لا حاجة لهم الى ابتناء دليلهم على حدوث

العالم اذ يكفيهم ان يقال لا شك في وجود حادث من الحوادث اليومية

فلابد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل

وهو الواجب وهذا المحقق قد صرح بابتناء الكلام على حدوث العالم وكذا

اختصر به طريقة المتكلمين المنتسبة الى احد الطريقين [illegible]

على حدوث العالم ونحوها ثم بعد التمسك بحدوث العالم لا يأتي

ان يقول ويجب الانتهاء الى محدث الخ بل الاولى ان يقول فلابد له

من محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل فهم كان في تقرير طريقتهم ان يقال

ان العالم بمعنى ما سوى الواجب حادث للدلائل الدالة عليه فلابد له

من محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو لابد ان يكون واجبا اذ الممكنات

جميعها حادثة بناء على حدوث العالم [illegible] فالكلام في اثبات حدوث

العالم [illegible] على ما ذكرنا حال الطريقة الاولى

المنقولة حيث كلام هذا المحقق الفاضل على ما ذكرنا [illegible]

يكفه وحده وهم فقد ذهبوا الى علته الى جهة هي الامكان فقط وهو كما تقرر في مقره وبعد هذا العقد اختلفوا في اثبات الواجب فالالهيون منهم نظروا الى نفس الموجود من حيث هو موجود كما ذكره المصنف والطبيعيون تمسكوا بالحركة وتقرير استدلالهم على ما نقله العلامة المحلي في كتابه المسمى بالدرر انه هو ان الافلاك لا تتحرك لذواتها لما مر من ان الشيء يستحيل ان يحرك ذاته وليست مقسورة ولا تتحرك بالطبيعة فهي اذن نفسانية فلا بد لها من غاية وليست غايتها السوافل ولا العوالم الجسمانية فهي اذن غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم التسلسل والانتهى الى الواجب وهذه الطريقة مبنية على ما ذكره فليس انتهى كلامه رفع مقامه والامر كما افاده قال بعض الفضلاء المعاصرين ان الطبيعيين يستدلون بالنظر في الحركة والمتحرك الذي هو موضوع علمهم بعد ما اثبتوا ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان يكون الشيء محركا لنفسه ويمتنع ذهاب سلسلة المحركات لا الى اول على وجود محرك اول غير متحرك ولا متغير لا في ذاته كما يتحرك في المقولات المشهورة ولا في ذاته كالممكن المنتقل من الليسية الى الايسية قال والالهيون الى اخر ما قال وهذه طريقة الكلية حيث قال لا احتاج الا فلنبين

انتهى وحاصل هذا التحرير الصادق يرجع في الضعف اما اولا فلا اشتباه على ما لا تسام بيانه واما ثانيا فلان كون الممكن منتقلا من الليس الى الايس ولن اشتهر بينهم لكنه محل تامل وليس هنا موضع تحقيقه واما ثالثا فلان ما ذكره على تقرير كانه لا يشبه الانتقال من الليسية الى الايسية انتهى هذا ثم فيما نقله عن والده تامل اذ الكلية لم يستدل بالحركة والتغير على وجود الواجب بل استدل بافول الكواكب على عدم كونه واجبا واين هذا من ذاك وقد قرر طريقة الطبيعي بوجه اخر قريبة من هذا البحث لا فائدة معتبرة في ذكرها فقد اعرضنا عنه وفي بعض الحواشي ان بعضهم استدلوا بالامكان الممكن من حيث هو ممكن لا بما هو مصنوع ولا بما من الاشهاد الى الواجب لا استدلاله الى ورود ثم قال لكن طريقة الكلية اخصر عن هذا غيرظ ولعل وجه العدول فيه انما هو كون هذا الطريق اوثق واشرف انتهى وفيه تامل لان في هذا التحرير لا بد من ابطال وجود الممكن بخلاف طريقة الالهيين فيكون مقدماته اقل بالنسبة الى هذا ولا نعني بالاخصرية الا هذا ثم كون طريقة الالهيين اخصر عن طريقة الطبيعيين ظ واما عن طريقة المتكلمين فلكونها مبنية على حدوث العالم هذا وبعض الافاضل بعد ما بين اخصرية هذه

الطريقة بالنسبة الى الطريقة الحركة قال واما بالنسبة الى الطريقة الحدوث
او الامكان بشرط الحدوث فلعدم الاحتياج الى استعانة الامكان الوجود
كما في غيره من الطريقين المذكورين اما اخذ الامكان فظاهر واما اخذ
الوجود لان الحدوث المعتبر في احدهما هو نفس الوجود وفي الاخر ايضا
لان الممكن ما لم يخرج من العدم الى الوجود لم يحتج الى العلة وما قيل
من ان عدم العلة علة لعدم المعلول فهو ليس على ما ينبغي بل على المجاز
لعدم تحقق التاثير في العدم انتهى وفي نص النسخ بدل الحدوث
في قوله الطريقة الحدوث الامكان وعلى الوجهين لا يكفي ما فيه من
التشويش اما على الاول فلان اخذ الحدوث في كل من الطريقين فلا وجه
لقوله واما اخذ الوجود الخ بل كان الصواب ان يقول واما اخذ الوجود
لان الحدوث المعتبر فيهما هو نفس الوجود بعد العدم وهو ظاهر واما على
الثاني فلان طريقة الامكان غير مذكور في كلام المحشي وليس الغافي
كلامه ان يتعرض له بهذه العبارة وبعدم التعرض لطريقة
الحدوث المذكورة في كلام المحشي كما ترى هذا ثم ما ذكره من ان ما لم
يخرج من العدم لم يحتج الى العلة غير متمكن التحقيق لان كلام طرف

طرفي الممكن يحتاج الى العلة ولا فرق بين الوجود والعدم اصلا والقول بان
عدم العلة علة لعدم المعلول على سبيل المجاز ولا حاجة فيه وتحقيق المقام ان طلب حواشي
والذي دام ظله الى على حاشية التجريد كما لا يخفى اخذ الوجود في الممكن
ما لم يوجد لم يحتج الى العلة الموجدة بل يكفي فيه عدم العلة غاية الامر
ذلك ظاهر العدم ممتنع الذات ومنتهى اليه ولا بد في اثبات الواجب من بيان
وجوب العلة الموجدة كما لا يخفى وبعد اللتيا والتي يرد عليه ان في طريقة الالهيين ايضا
من اخذ الوجود اذ لو لم يكن موجودا فلا ترديد ولا حاجة الى علة ولا دور ولا تسلسل
وهو ظاهر وكانه وقع في هذا الكلام سهو ولعل الله يعلم واما كونها اوثق فهو
بالنسبة الى الطريقة الطبيعية وكذا بالنسبة الى طريقة المتكلمين لاستنادهما
حدوث العالم الذي لا يمكن اثباته بالدليل العقلي بحيث لا يتطرق المناقشة اليه
بل نقول لا يصح دليلا عليه اثباتهم بعد اثبات الواجب واما قبله فلا بد من
الاستدلال لا يصلح للاعتماد على حدوث العالم بمعنى ما سوى الواجب تعالى
قد استدلوا على حدوث العالم الجسماني وجرد ذلك لا يثبت المطلوب اذ
لعله ينتهي السلسلة الى قديم غير جسماني ممكن يكون هو المحدث للحوادث فلا بد من
الاحتياج الى الواجب لانه يتمسك به عن المذكورات نقا وقد عرفت فسادها

فنقد بر و ا لضا القول بان العلة لحاجة اى كونه حدوث او الامكان الشرط كم حدوث

خلاف التحقيق فطريقة الالهى اوثق واشرف لحقيقه بنيانه و اعلم ان

الشيخ الضا حكم بكون منهج الالهى احق واشرف من غيره حيث قال فى النمط

الرابع من الاشارات تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته

وبرائته عن الصفات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه

وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف ثم

جعل قوله تعالى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين انه الحق وقوله

تعالى اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اشارة الى الطريقين و

وسم الطريقة الثانية بطريقة الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه و

الظاهر ان حكم الشيخ بالاوثقية باعتبار انه لا يحتاج الى اثبات حدوث

او حركة بل يكفى فيه التمسك باصل الوجود بخلاف المناهج الاخرى فانه لابد

فيها من بيان حدوث حادث او تحرك متحرك وهذا وان كان ظاهرا لكن لا شك

ان الاوثق اولى فقد يرد قال المحاذى فى شرحه للاشارات فى بيان وجه الاوثقية

والاشرفية لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول

عكسه الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو اذا كان للمعلول

للمعلول علة لم يعرف الا بها كما بين فى علم البرهان انتهى قال صاحب المحاكمات

لان قيل الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول الا

لزم ان يكون الواجب معلولا قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال

بوجوب الوجود على معلوليته فانا فى الطريقة الحقة نثبت واجب الوجود اولا

ثم نستدل به على ما بعده من الموجودات واما القوم فيستدلون بالموجودات ويستدلون

بها على الوجود وبالوجود تارة اخرى كما ثبت لحقق ويستدلون به على كل

ولاهم فيتبول الحق ويستدلون به على كل فطرائف اشرف واولى انتهى

كلامه ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف والمحذور ان الاثبات الخ

هذا البرهان لى بان كون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكون الواجب صانعا

للعالم اى موعلة لهذا الوجود الرابطى للواجب تعالى لا للوجود فى نفسه لان الوجود فى

نفسه للواجب ليس معلولا لوجود العالم فى نفسه معلول للواجب تعالى والوجود الرابطى

للواجب تعالى ومركونه صانع العالم مع العالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته ولا استبعاد

فى ذلك كما فى المؤلفية وذى المؤلفية فان كون الشئ مؤلفا علة لكون الذى

المؤلفية عليه ذكره الشيخ فلكون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكونه ذا

صانع واجب بالذات ولما اورد عليه انه يلزم من ذلك ان لا يثبت للواجب



بعد صانعيته للعالم باعتبار ذاته وفي ذاته مع قطع النظر عن ملاحظة حال العالم

اجاب بعضهم بان صانعيته العالم يكن [illegible] اعتبارها وجهين احدهما بحيث يمكن وجدانها

للعالم ومعناها ح كون العالم بحيث يكون له صانع واجب الوجود بالذات وثانيهما

بحيث يكمن وجدانها للواجب تعالى ومعناها ح كون الواجب بحيث يكون صانعا للعالم وللعالم

صفتان احدهما المصنوعية والمعلولية والاخرى كونه ذا صانع [illegible]

للثانية والنتيجة هي كون العالم ذا صانع واجب الوجود لا كون الواجب صانعا للعالم

وصورة القياس هكذا العالم مصنوع وكل مصنوع له صانع واجب بالذات فالعالم له

صانع واجب بالذات وكون الواجب صانع العالم يظهر وينكشف بعد حقيقة تلك

النتيجة من غير احتياج الى نظر وكسب وهذا الظهور بطريق الاتفاق فثبوت صانعية

العالم للواجب تعالى انما هو بالنظر الى ذاته لا بواسطة امر [illegible] غاية ما في الباب

انه يظهر لنا وينكشف عندنا بعد حقيقة ذلك القياس فقضية كون الواجب صانع

العالم لازمة لحقيقة ذلك القياس لكن اللزوم ليس اصطلاحيا بل بحسب حقيقة

القياس ملزومة لحقيقة كون الواجب صانع العالم وعلة بالقياس اليه

لان ثبوت صانعيته للعالم ليس معللا بغير ذاته اصلا بل المعنى اللغوي يعني انه

لا ينفك احد العلمين عن الاخر لانه اذا ثبت القياس المذكور يصير كـ[illegible]

العلم بانه اتفق من حيث المؤلف وذكر المؤلف لا يجري في براهين اثبات الواجب [illegible]

الرواية في حاشية القديمة على الشرح الجديد من المؤلف كونه ذا اجزاء ولا يمكن فيها [illegible]

على احتياج موضوعه الى موجد ليكون علة له فانه ظاهر البطلان وكذا القول في الحركة

والحركة لشيء لا يتغير له احتياج الى الموجد والمحرك لا فاضتها الوجود والحركة لان المفرد [illegible]

فبعد وقس عليهما القول في الحدوث والامكان بشرط الحدوث بل انهما اظهر بطلانا [illegible]

كون الواجب صانع العالم بديهيا لا يحتاج الى نظر وكسب اصلا ويمكن [illegible]

لكن كون الواجب صانع العالم قد ظهر حقيقة بصحابة العلم لا انه دليل عليه انما

لفق كلامه واثبت خبر ما فيه اما اولا فان مبنى ما ذكره من حديث المؤلف

وذي المؤلف مما لا يرجع الى تحصيل كما يشهد به التامل واثبت روايته [illegible]

في الحاشية على حواشي التجريد واما ثانيا فان هذا التكلف والتعسف يجري

في جميع الاستدلالات الانية ولا اختصاص له بهذا الدليل بل يجري

في الطرق الاخرى ايضا فلا يصح وجه لا وتقييد هذا الطريق وبالجملة فساد هذا

الوجه وضعفه لا يحتاج الى التجشم ببيان فلا علينا ان لا نتعرض لما فيه من

الامور الاخرى فنذكره بوجه اخر فالواجب ان الاستدلال يعني انه هو

كمال مفهوم الموجود في احتياج فرده الممكن الى العلة بناء على ما في حاشية

بعض المعاصرين او كونه ذا فرد في نفس الامر كما ذكره بعض الافاضل

على ان بعضه واجب لا على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة الوجود مشتملا

على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال

بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للاولى وهذا ايضا كما

ترى وتارة يقولون ان جميع براهين اثبات الواجب ليست بحجة كيفية

[illegible] وذلك لان كون [illegible] الاولى علة وحده و واسطة

ثبوت الثانية هو محقق لان الامر بالعكس وانما

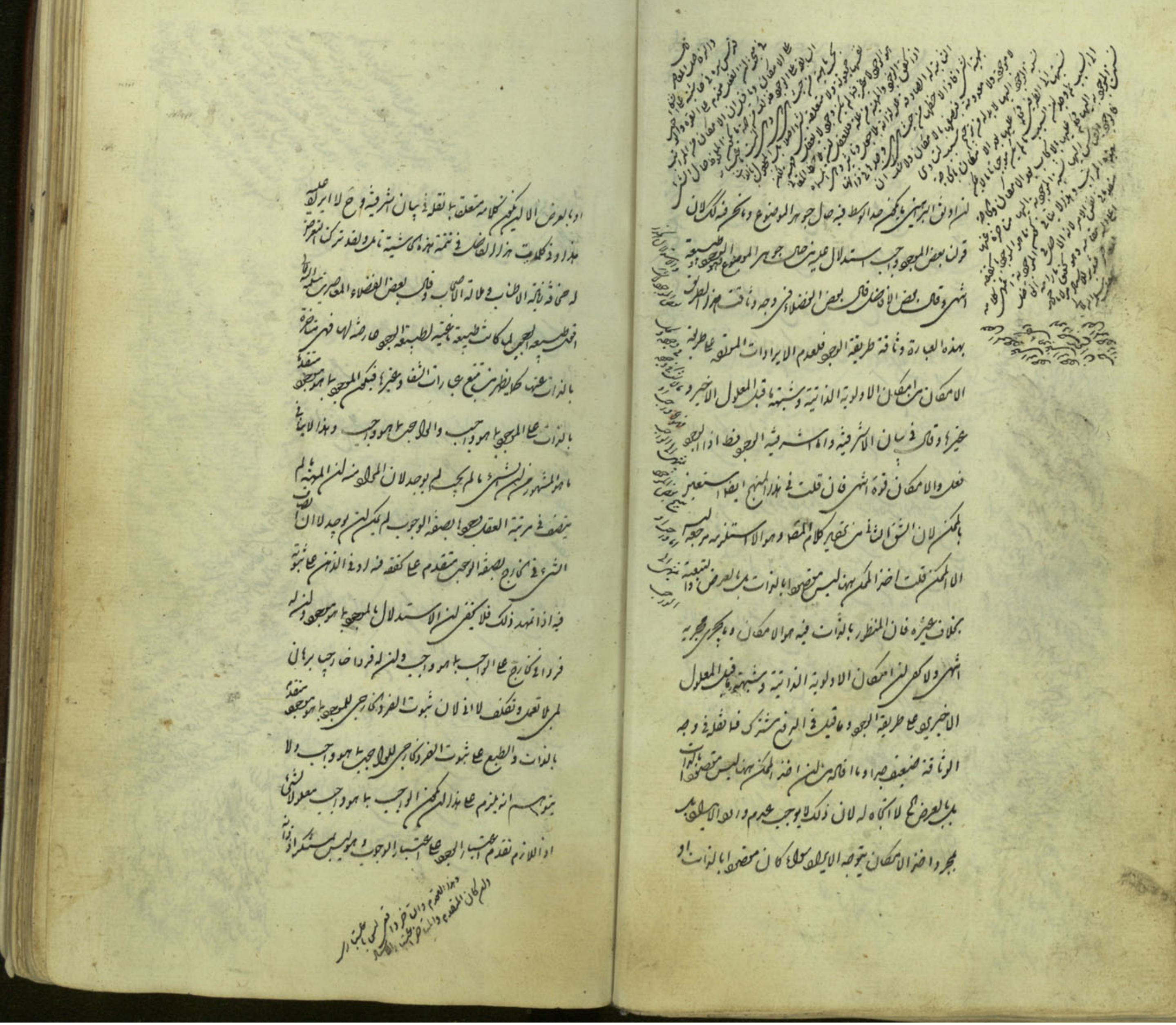
تلك الواسطة اثبات [illegible] علم و
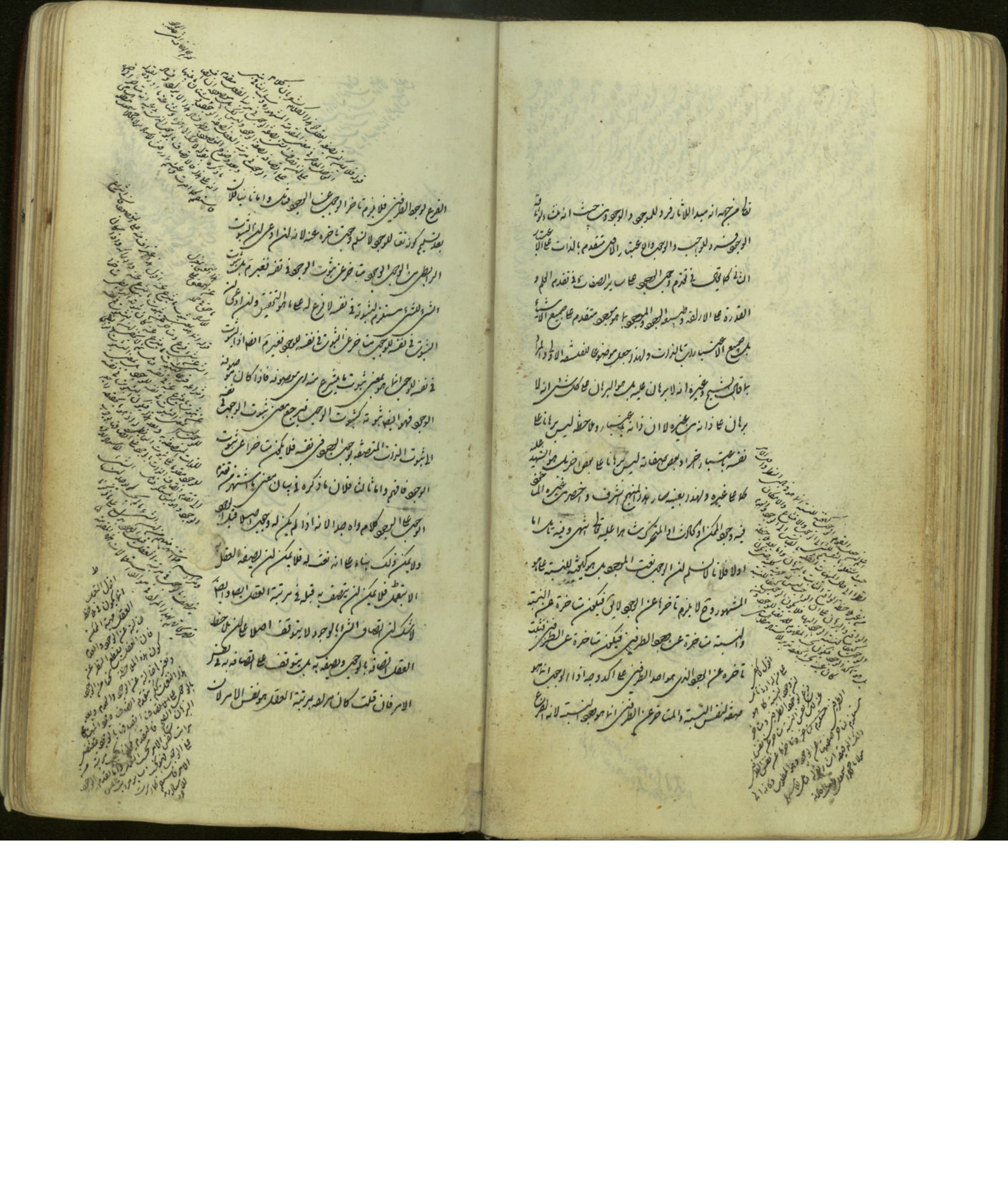
تصديق [illegible] فقط



بناء على ما نقل عن الشيخ الالهي بر الطرق شبهة بالان لكونه
بحسب الظاهر من المعلول على العلة اذ الحدوث او الامكان او غيرهما كذلك
او الحركة معلولة للواجب ولئن كان بعض افرادها معلولا له وهذا الصانع
فسار فيه انه حالا وقع له كما لا يخفى وقال بعض الفضلاء بعد ما وجه الاد نقضه
بهذا الوجه فتدبر فانه لا يثبت من هذه الدلائل الا وجود علة ما لجميع الممكنات
خارجة عنها اي عن جملتها ولا يثبت بها خصوص الذات المقدسة الالهية
والشيخ صرح بان الاستدلال بوجود المعلول على علة ما في كيفية استدلال من العلة
على المعلول فيكون لميا ويمكن ان يكون قول المصنف في اثبات الصانع وان
اثبات له تعالى او اثبات الواجب اشارة اليه هذا فتدبر يشهد بكون
هذا الدليل دالا على مجرد وجود علة ما ثم لكن بعد اثبات التوحيد وسائر صفات
الواجب يثبت خصوص الذات المقدسة وما نقلوا من الشيخ ان الاستدلال
بوجود المعلول على وجود علة ما استدلال لمي وان نسب الى الشيخ لكنه كلام واه جدا
بل لا فرق بين علة ما والعلة المعينة اصلا وكانه ليس في كلام الشيخ ما يدل
عليه وتحقيق المقام في حواشي والذي ثم لئن كان هذا وجه اخر لا ثبوته
فانه يظهر مما علمت فتدبر ثم صلاحية هذا وجها للعدول عن قوله في اثبات

في اثبات الواجب غير ظاهر نعم يصلح وجها للعدول عن قوله اثبات الاله الا
ان يقال ان قوله اثبات الصانع اشارة الى ان المثبت انما هو وجود علة ما كما اشتهر
في الالسن من ان المصنوع لا يدل الا على صانع ما وليس هذه في قوله اثبات
الواجب فافهم والقائل النكتة في عدول المصنف انما هي الاشارة الى ان
الدليل الآني المنقول فيه من المعلول الى العلة ولا يمكن اقامة البرهان
اللمي عليه كما قال الشيخ في المقالة الثامنة من الالهيات الشفاء انه لا حد له
ولا برهان عليه بل هو برهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة
هذا وقد ذكروا في وجه العدول وجها اخر رأيت الاولى العدول عن ذكره
فنقول وتارة يقولون ان جميع البراهين الآنية لكن هذا الدليل اشبه الاثبات
باللم لان من البراهين الانية ما هو قريب الى اللمي في الوثوق بل كاد ان
يكون في مرتبته على ما صرح به الشيخ الرئيس وهو الاستدلال باللوازم المشتركة
عن حال الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الموجود لكن فان حقيقة
مفهوم الموجود انما ينتزع من ذاته تعالى بذاته من غير اعتبار امر زائد
على ذاته فهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه لا يقصر عنه ايضا وفيه ما فيه
ويقرب من هذا ايضا ما ذكره بعض المحشين من انه قد تقرر في البرهان





تعالى من جهة انه مبدأ الآثار فرد للوجود والوجود من حيث انه مبدأ الآثار
الوجود فرد للواجب والوجوب والاعتبار الاول متقدم بالذات على الاعتبار
الثاني كما يكفي في تقدم وجوب الوجود على سائر الصفات في تقدم العلم و
القدرة على الارادة وبسببه الوجود والموجود بما هو موجود متقدم على جميع الاشياء
بل جميع الاعتبارات بالذات ولهذا جعل موضوعا للفلسفة الاولى والمراد
بما قال الشيخ وغيره انه لا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء انه لا
برهان على ذاته من غيره لان ذاته باعتبار وملاحظة ليس برهانا على
نفسه باعتبار آخر او بعض صفاته ليس برهانا على بعض آخر بل هو الشهيد على
الكل على غيره ولهذا بعينه صار هذا المنهج اشرف واخصر من غيره المأخوذ
فيه وجود الممكن او كمالات او المتحرك كما اشار اليه قال انتهى وفيه تأمل اما
اولا فلانا لا نسلم ان الوجوب نعت الموجود بل هو كيفية للنسبة على ما هو
المشهور وح لا يلزم تأخره عن الوجود لا بل فيكون متأخرة عن النسبة
والنسبة متأخرة عن وجود الطرفين فيكون متأخرة عن الطرفين فثبت
تأخره عن الوجود الذي هو احد الطرفين على آكد وجه اذ الوجوب انما هو
صفة لنفس النسبة والمتأخر عن الطرفين انما هو وجود النسبة لانه الفرع

لوجود الطرفين فلا يلزم تأخر الوجوب عن الوجود فتأمل واما ثانيا فلان
بعد تسليم كونه نعتا للوجود لا نسلم وجوب تأخره عنه لانه لئن ادعى ان الثبوت
الرابطي من الوجوب للوجود متأخر عن ثبوت الوجود في نفسه فنعم لكن ثبوت
الشيء للشيء مستلزم لثبوته في نفسه لا نزاع له على ما هو التحقيق ولئن ادعى ان
الثبوت في نفسه للوجوب متأخر عن الثبوت في نفسه للوجود فنعم لكن انما ثبوت
في نفسه للوجوب انما هو بمعنى ثبوت ما يشرع منه اي موصوفه فاذا كان موصوفه
الوجود فهو ايضا ثبوته كثبوت الوجوب فيرجع معنى ثبوت الوجوب في نفسه
الى ثبوت الذات المتصفة بوجوب الوجود في نفسه فلا يكون متأخرا عن ثبوت
الوجود فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان معنى ما اشتهر من تقدم
الوجوب على الوجود كلام واه جدا لانه اذا لم يكن له وجوب اصلا قبل الوجود
ولا يمكن ذلك بناء على انه نعت له فلا يمكن ان يصيغه العقل
الا بتعمل فلا يمكن ان يتصف به قبله في مرتبة العقل ايضا والحاصل
انك ان اتصاف الشيء بالوجود لا يتوقف اصلا على ان يلاحظ
العقل اتصافه بالوجوب ويصفه به بل يتوقف على اتصافه به في نفس
الامر فان قلت كان مراده بمرتبة العقل هو نفس الامر لان

معنى نفس الامر يرجع اليه عند التفتيش قلت بعد التنزل عن التكلف
في صحة العبارة ولئن الاظهر الاولى بتصريح اظهر الورود كما لا يخفى
انه على هذا فالاتصاف بالوجوب الذي يدعى انه متاخر عن الوجود هو بعينه
البيان اذ نحن لا نعلم بحكم البديهة بان الاتصاف بالوجوب ليس
الا في نفس الامر وانه ليس الا ثابت قبل الوجود وبعده الا بمعنى
واحد فاذا كان هو متقدما على الوجود فاين المتاخر عنه فتدبر وانا اذا
قلنا ان الاستدلال وقع من الموجود المطلق المعلوم او من طبيعة الموجود
باعتبار تحققه في ضمن ذلك الفرد وظاهر انه ليس ذلك علة لثبوت
الفرد الذي جعل للواجب هو واجب بل ما يتوهم كونه علة له هو ثبوت
الفرد الذي جعل للموجود والاستدلال لم يقع منه بل هو عين المدعى كما لا
يخفى واما [illegible] فلانه على ما ذكره لا يمكن جعل الاستدلال انية لا
على ثبوت الوجود للصانع تعالى بل على ثبوت الوجوب له وفيه مع كونه
تعسفا جدا ان ثبوت الوجوب له على زعمه موقوف على ثبوت الوجود له
والاستدلال انما وقع منه فلا بد ان يثبتوا اولا وجوده حتى يتم الاستدلال
على وجوبه وهم قد اشتغلوا بذلك على ان بعد اثبات ذلك

ذلك يكفيهم ذلك ولا حاجة الى الاستدلال على ثبوت الوجوب له وفيه
ما فيه واما [illegible] فلان قوله والموجود بما هو موجود متقدم الخ وقد ظهر
وجهه مما سبق وقوله ولهذا جعل موضوع الفلسفة الاولى ما وضعه
آخر عمره هو نفسه والشيخ في الهيات الشفاء بعد ما حقق ان موضوع
العلم الالهي هو الموجود من حيث هو موجود وبين الوجه فيه قال وهو اي العلم
الالهي هو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور في الوجود وهو العلة الاولى
واول الامور في العموم وهو الموجود والوحدة واراد بالعلة الاولى التي
حكم بانها اول الامور في الوجود هو ذات الواجب تعالى كما هو الظاهر
لا الموجود من حيث هو موجود حتى يتوهم تقدمه على جميع الاشياء فافهم
ومراد الشيخ بانه لا برهان عليه انه لا يمكن اقامة الدليل اللمي على وجوده
تعالى كما اشرنا اليه وكانه اصطلح على اطلاق البرهان على خصوص اللمي
والدليل على غيره او على الاعم فلا حاجة الى اعتبار تقييد في كلامه
وتلك وانا اطنبت في الكلام مع ان المرام ليس مما يليق الاستسلام
سالكا طريقة الاقوام وتبركا بما ذكر في الابتداء بذكر كل [illegible]
الاعلام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام ولا كن هذه الطريقة اشرف



من الطرق الاخرى فلان الملحوظ فيه هو مجرد المعنى وهو خير محض لا نقص فيه
بوجه من الوجوه بخلاف المشهور فهو مستلزم لكمال شرافته وموجب لكمال
فالطريق المحاول له اشرف من غيره هذا وقد ظهر من كلام الشيخ
الذي نقلنا سابقا وجه آخر للاشرفية وتوجيهه انه قد لوحظ في الطرق
الاخرى شيء من مخلوقاته كالاجنبية له بخلاف هذا الوجه اذ قد
لوحظ فيه الموجود المطلق وهو ليس اجنبيا له بل انه فرد منه
فكانه فيه استشهد به على ذاته وفي الطرق الاخرى استشهد بغيره من
مخلوقاته عليه فظهر ان الاول اشرف ولهذا ظهر وجه حكمه بانه طريقة
الصديقين هذا وقال المصنف في شرح الاشارات لما كان طريقة
قوم اصدق الوجهين وسماهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق
انتهى وسيجيء تحقيق ذلك كلام فيه انشاء الله تعالى قوله ويمكن
تقرير هذا الدليل الخ فيه هذا صريح في انه يمكن تقريره بوجوه غيره فلا
يرد عليه ما قيل من انه لا وجه لاكثار تقريرات هذا الدليل في الاربعة
انتهى وانت خبير بعدم وقع الايراد على ان الظاهر انه لا يمكن تقريره
بوجه آخر يمكن في البين فرق معنوي لا يكفي مجرد تغير الالفاظ والعبارات

ط بعني لكن هذه الصراحة مبنية على كون الامكان امكانا خاصا ولا اثر في الكلام يدل عليه لاحتمال
كونه امكانا عاما وهذا هو المشهور في المقام والوجه الوجيه هو لكن الامكان الخاص الذي هو سلب الضرورة
عن طرفي الوجود والعدم وهو الذي مبني كلام القيل لاجل الصراحة على عدم الاكثار فان معناه
لكن التقريرات ممكن بالذات لا واجب بالذات ولا ممتنع بالذات وكون التقريرات ممكنة
بالذات لا ينافي كونها منحصرا في الاربعة كما لا يخفى على اولي الالباب فتأمل

والعبارات كما لا يخفى لكن الصراحة التي ادعاها القائل لم نجد منها اثرا
هذا ثم الاول لم يبق في الفرق بين هذه الوجوه لكن في الثلثة الاول كلها على
بداهة وجود الموجود ثم ردد فيها بانه الممكن يوجد فيها واجب وهو
المطلوب لا والثاني وثبت فيها انما هو في الاول من هذا الشق فقرر الادلة في حمل الثاني
في الشق الثاني هو لزوم الانتهاء الى الواجب فثبت المطلوب وفي الثاني جعل لزوم
الدور او التسلسل الممكن فيكون الشق الثاني باطلا فبقي الاول وثبت المطلوب وفي
الثالث جعل تحقق الواجب لكن لا يكون المنظور وهو ثبوت المطلوب كما في
الاول بل لزوم خلاف الفرض فيكون المنظور فيه ايضا بطلان الشق الثاني
لكن بوجه آخر غير ما ذكر في الاحتمال الثاني واما التقرير الرابع وهو الذي ذكره
الشارح وهو المشهور بين المتكلمين فقد اخذ فيه فرد من افراد الموجود المعلوم وجوده
بداهة وردد فيه بانه اما واجب فثبت المطلوب اولا فاما ان يلزم الدور
او التسلسل او ينتهي الى الواجب ولما استحال الاولان تعين الثالث وهو
المطلوب ومع ذلك يكفي الفرق بينها ظاهر لا يكفي مجرد تغير الالفاظ والعبارات
على ما قرره بعض المحققين لكن لا يذهب عليك انه على هذا يمكن حمل كلام المصنف
على التقرير الاول ايضا نعم لا يمكن حمله على الثاني فلا وجه لتخصيص المحشي التقرير

الاخيرين انهما يحتملهما كلام المص بل لا يعقل ما ذكره على تقرير بعض

المحققين ايضا لانه على ما ذكره لا يمكن حمل كلام المص على تقرير الشارح ايضا

بل يتعين حمله على التقرير الثالث فقط كما لا يخفى وبما قررنا ظهر

فساد ما قاله بعض المحشين من ان في عبارة المحشي خدشة اذ الكل محتمل

عبارة المص الا ان بعضها اقرب وبعضها ابعد الا ان يحمل على ان مقصوده لبيان

ما ذكره المص انما هو خلاصة الدليل ويمكن تقريره بكل من ثلث الوجوه

بتصرفات في العبارة وفيه ان المحشي لم يذكر ذلك بل غرضه بيان انه على

اي وجه يمكن حمل عبارة المص بحيث يكون خصوصية مفهوما من الكلام

لا ان يكون خلاصة هو ذلك فتدبر **قوله** فان كان واحدا منهما

اي من افراد الموجود مطلق او من افراد المعلومة بالبداهة وكذا الحال

في قوله ولئن كان كلها ممكنا واما قوله افراد الموجود في التقرير الاخير

فلا بد من حمله على افراده مطلق كما لا يخفى والفاضل المعاصر قد

حمله على ان في ذات خبر ان هذا التوجيه ولئن كانت العبارة لا تأبى

عنه لكنه احتياط تغيير في التقرير لا حاجة اليه بل الاولى ان يجعل التفاوت

بمجرد تغيير في بيان الشق الثاني كما ذكرنا فالاولى هو التوجيه الاول فتامل

قوله ويمكن حمل عبارة المص على هذا قال الفاضل المعاصر سلمه الله

بان يجعل ضمير استلزمه راجعا الى كون الموجود واجبا ولام الموجود للجنس والقضية

مهملة وعلى الاخر وهو الاخير الى الواجب وهو للعهد وهي شخصية دعوى

احتمال الحمل على الاولى كعدم احتمال تقرير اخر يظهر بادنى تامل اظهر و

كان عدم احتمال الحمل على التقرير الاول بناء على توجيهه له وذلك لانه

ان كان اللام للعهد يكون المعنى الموجود المعهود لئن كان واجبا ولئن كان

للجنس كان المعنى فردا ما من افراد الموجود لئن كان واجبا وشيء منهما

لا يوافق التقرير الاول على ما ذكره اذ المنظور فيه فردا ما من الافراد المعهودة

لا فرد واحد معهود ولا فرد ما من الافراد مطلق هذا واما على التوجيه

الاول الذي ذكرنا فيمكن حمل عبارة المص عليه كما لا يخفى لكن على هذا

الاولى حمل عبارة المحشي على ما ذكره الالن سابقا بانه على ما ذكره

الفاضل يمكن حمل عبارة المص عليه بان يجعل اللام للعهد ويعتبر التقييد في

الموجود بالعلم بداهة اذ امثال هذا في عبارة المتن الذي قد تجاوز

الحد في الاختصار فيه غير عزيز كما ظهر على من تصفحه هذا واما قوله كعدم

احتمال تقرير اخر ففيه ما مر اذ يحتمل الحمل على ما ذكرنا اولا في توجيه



التقرير الثاني للمحشي وهو تقرير جيد غير التقريرات الاربعة بناء

على توجيه هذا الفاضل فتامل قوله لا شك في وجود موجود الخ

اعترض عليه بان هذا الترديد قبيح اذ الموجود الغير المشكوك فيه ممكن

بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا وانت خبير بان امثال هذا الترديد

مما لا يعد قبيحا حيث يكون الغرض استيفاء جميع الاحتمالات العقلية

وعدم اهمال شيء منها حتى لا يبقى مجال للبحث اصلا على ان من الموجودات

التي لا شك في وجودها ما مكانه نظري كالشمس والقمر ولهذا استدل

الحكيم على بالافول فلا قبح في الترديد اصلا كما افاده بعض الافاضل

وح لا حاجة الى ما تكلفه السيد المحقق الفخري ولا الى ما تمحله بعض المحققين

مع ان فيه ما فيه وفي بعض الحواشي لم يفهم الاعتراض فقرره هكذا

الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة لان الموجود الذي يكون واجبا مشكوك

فيه بعد وانما يثبت بحجة الدليل فالترديد بانه ان كان واجبا او

ممكنا قبيح ولا يخفى سخافته فتامل قوله وما لب اهل البحث واما اهل

الذوق والكشف الذي لا يتم مذاق المحشي فهم من مندوحة عن تجشم

استعمال البراهين والاشتغال بها لانهم كانوا اصحاب قوى وانه يعلم

قوله لزم الدور بانه لان الموجودية من حيث هي اي مع قطع النظر

عن خصوص كل فرد منها موقوف على تقدير انحصار الموجود في الممكنات

على ايجاد الممكن هو علة لجميع افراده اي ما لم يكن ايجاد خارج عن كل شيء

من الموجودات اصلا وذلك بناء على مقدمة البديهية التي سنذكرها

من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في امكان طريان العدم

عليها وانه لا بد لها من علة خارجة والايجاد يتوقف على الموجودية

اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد وليس موجودية غير ما يتوقف على ذلك

الايجاد فيلزم الدور لا يقال لعله لا يكون العلة الخارجة عن سلسلة الموجودات

ايجادا واحدا بل ايجادات غير متناهية وح فاذا توقف على موجود

ايجاد لا يكون ذلك الايجاد متوقفا على ذلك الموجود بل على موجود اخر

وهكذا فلا يلزم الدور لانا نقول على هذا يرجع الامر الى

سلسلة واحدة متسلسلة وقد ظهر بالمقدمة المذكورة انه لا يكفي ذلك

في وجود الممكن بل لا بد من ايجاد خارج وبالجملة بملاحظة المقدمة

المذكورة يظهر ان مجموع الموجودات لا بد له من ايجاد خارج واحد

او متعدد متناه او غير متناه يكون هو علة لجميعها اي ما لم يكن ذلك



الايجاد الواحد والمتعدد لم يحصل شيء من الموجودات اصلاوح
يلزم الدور بلا خفاء اذ ذلك الايجاد يتوقف على موجود فوجود ذلك
الموجود لكونه من جملة البتة موقوف على الجملة والجملة موقوف على
وجوده وهو دور وعلى هذا فيمكن لن يكون مراد المحشي يتوقف موجود
هو توقف ذلك الموجود فيكون المراد لن يحقق واحد من الموجودات
يتوقف على هذا التقدير على ايجاد ويحقق ذلك الايجاد يتوقف
على ذلك الموجود لكنه بعيد من اللفظ ان مراده ما اشرنا اليه اولا
من لن المراد يتوقف موجود ما هو توقف طبيعة الموجود من حيث
هو اي لا يتحقق فرد منه اصلا ما لم يتحقق ايجاد ما لم يتحقق فرد منه
فتامل فيه وبما قررنا يندفع ما اورده فخر المحققين من انه يجوز ان
يكون تحقق كل موجود موقوفا على ايجاد سابق عليه وذلك الايجاد
يتوقف على موجود اخر غير ما توقف عليه وهكذا فيلزم التسلسل لا الدور
ووجه الدفع ظ لا يخفى وبوجه اخر نقول في دفعه على تقدير تحقق
الموجود في الممكنات يلزم اما الدور او التسلسل ولما كان التسلسل غير مفيد
بناء على المقدمة الاتية فيلزم الدور البتة لكن حمل العبارة عليه بعيد

بعد هذا واما ما افاده السيد الداماد في دفع هذا الايراد ففيه ما فيه وما ذكره
بعض المحققين في تصحيحه مما يستنكره العقل ولا يستحسنه النقل وكذا ما ذكره بعض
المحشين وما ذكره بعض المحققين ثانيا بقوله فالاولى فهو وان كان اولى واقرب من
الحق الا انه ايضا فيه ما فيه يظهر ذلك كله بالمراجعة مع ادنى تامل فتامل
ومنها لن ليس للموجود المط اي توضيحه انه ليس للموجود المط مبدء يكون مبدأ له
حيث هو اي يكون مبدأ الجميع افراده والا لزم تقدم الشيء على نفسه لانه
يكون مبدأ لنفسه ايضا لانه من جملة الموجودات لا محالة بذلك ثبت وجود واجب
الوجود بالذات وذلك لان الممكن من حيث هو ممكن لا بد له من مبدأ يكون
مبدأ الجميع افراده بناء على المقدمة الاتية فعلم ان الموجود المط غير
الممكن وهو الواجب فتامل فيه هذا وما ذكره بعض المحشين في حاشيته
انه يتمم البرهان بدون اخذ تلك المقدمة واه جدا اذ لا بد من اخذها
على ما قرره فتامل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر بان يق مراده بالموجود المط
هو الوجود الحقيقي الذي يعتقد المحشي انه معنى واحد ولن يحقق جميع الموجودات
انما هو باعتباره على ما سيصرح به في مواضع ويدعي بداهته ويقول انه اظهر
الاشياء عنده فيق ح لن ذلك الوجود لا مبدأ له اذ لو كان له كان مبدأ

موجوداً الآتية فيكون الأعنى هذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه اذ يكون موجوداً
باعتباره فيلزم الدور وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات لان
الوجود المطلق الذي لا مبدأ له ليس هو الا الواجب بالذات هذا لكن يرد على هذا
التوجيه انه على هذا لا حاجة الى ضم المقدمة الآتية لانه اذا ثبت ان ذلك الوجود
لا مبدأ له فيكون واجباً بالذات كما قلنا ولا دخل لمقدمة اخرى في اثبات المطلق
الا ان وصفه بانه طريقة الصديقين يلايم هذا كما لا يخفى وعلى الوجهين يندفع
ما اورده بعض المحققين من انا لا نسلم ان الوجود المطلق لا مبدأ له ولزوم تقدم الشيء
على نفسه ثم اذ الوجود المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف على
تحققه في ضمن فرد آخر وهلم جرا كما لا يخفى وقال الفاضل المعاصر انه لعل هذا
البرهان مستفاد من كلام الشيخ الرئيس في ما في اول الهيات الشفا وبيانه
بالعبارة الاولى ان الموجود بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصية سوى
الوجود لا يحتاج في تحققه في الخارج الى موجب اوجب تحققه والا لاحتاج جميع
الموجودات اليه بديهة فاحتاج هو ايضاً الى نفسه وذلك تقدم الشخص على نفسه
فطبيعة الموجود بما هو موجود واجب التحقق في الخارج ممتنعة العدم لا لعلة ولو لم
يكن لها فرد يجب وجوده بالذات كان عدم الجميع ممكناً بناء على المقدمة الآتية

الآتية فتنعدم الطبيعة بانعدام الكل هف وانت تعلم ان المراد بالوجود
المشتق منه الموجود هنا ليس هو الوجود العام البديهي الاعتباري الانتزاعي الذي
ليس له تحقق في الخارج اصلاً بل هو من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم وهو زائد
على جميع الموجودات معلول لها في الذهن بل المراد هو الوجود الحقيقي الذي هو منشأ
الآثار ومحقق الحقائق وهو الموجود بالحقيقة ومعلوم بوجه ما فليس ببديهي وعبارة
الشيخ الذي اشار اليه هو هذا ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه بل
الموجود كله لا مبدأ له انما المبدأ مبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود
انتهى وانت تعلم انه ينطبق ظاهراً على ما ذكرنا اولاً في توجيه البرهان لا على
ما ذكره هذا الفاضل من ان طبيعة الموجود لا مبدأ لها حتى يحتاج الى حمل الموجود على
الموجود الحقيقي لا الاعتباري الانتزاعي ثم لا يخفى ان الوجود الحقيقي هو امر واحد
شخصي هو عين ذات الواجب فالحق على ما قالوا ليس طبيعة كلية يكون له افراد
متحققة في الممكنات وما ذكره هذا الفاضل انما يستقيم لو كان الامر على ذلك
كما لا يخفى واما ما افاده بعض المحققين في توجيه هذا البرهان فلا يستحق البيان وكذا
ما ذكره بعض المحشين فتفطن قوله وهذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين كما
هو على التوجيه الثاني الذي ذكرنا ظاهر كما اشرنا اليه واما على التوجيه الاول

فيمكن ان يقال لكن كونه طريقة الصديقين باعتبار ما اشرنا اليه بقوله انه
يستدل فيه بالوجود المطلق والواجب تعالى فرد منه فكأنه فيه يستدل به
على ذاته وفي الطرق الاخرى يستدل بالموجودات الممكنة واحوالها عليه
تعالى ففيها استشهد بغيره عليه تعالى وظن الاحسن بطريقة الصديقين
الذين يقصرون نظرهم الى ذات الحق ويتوجهون بشراشرهم اليه و
يعرضون عما عداه طرا ويقرب من هذا ما ذكره بعض المحققين حيث قال
بعد وصف الصديقين فان قلت فباي وجه جعل هذا البرهان من تلك الطريقة
قلت من حيث انه نظر في الوجود المطلق والوجود المطلق المعرى عن جميع القيود
الذي جعلوه عين ذاته تعالى والوجود المطلق الذي نظرنا فيه ولكن لم يكن معرى عن القيود
بل هو لا بشرط التعين وفرق بينهما الا انه شرع من ذاته تعالى بذاته فهو
وجه من وجوه الله تعالى والنظر في وجه من وجوهه اداء الى حقيقته فكانا استشهدنا
به عليه اذ وجه الشيء هو الشيء بوجه فقط انتهى وكان المطلب ليس على المختصر
زيادة بسط فيفطن قوله مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدء بالذات
اي مبدء خارج يكون مبدء لجميعها اذ لا خارج عن الموجودات وبضم المقدمة
المذكورة من ان مجموع الممكنات له مبدء خارج يثبت وجود الواجب بالذات

بالذات والفاضل المعاصر لما حمل الدليل السابق على ان طبيعة الموجود لا مبدء
لها حمل هذا ايضا على ذلك من انه لا مبدء لكل واحد من افراد الموجود و
الا لزم تقدم الشيء على نفسه وجعل التفاوت بينهما بهذا الاعتبار وقال بعض
المحققين بعد ما نقل عن الفخري الاعتراض بان القول بان مجموع الموجودات
ليس له مبدء انما يتم على تقدير وجود الواجب لا مطلقا اقول لعل المحقق حمله
على رفع الايجاب الكلي بحمل المجموع على الاحاد لكن مراد المحشي انما هو المجموع
المجموعي اي الذي هو موجود على حدة على ما قرروه كما سيجيء فنقول لو كان لمجموع
الموجودات من حيث هو مجموع مبدء فذلك المبدء لوجوب كونه موجودا
يكون داخلا في المجموع المأخوذ ومن حيث كونه علة لذلك المجموع يكون متقدما
عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه والحاصل لما كان علة المجموع علة لكل جزء منه
يلزم كون ذلك المبدء لكونه جزءا من المجموع علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء
على نفسه من هذه الجهة ايضا انتهى وانت خبير بانه لا اتجاه لايراد الفخري على
ما قررناه وكذا على ما ذكره الفاضل المعاصر واما ما ذكره بعض المحققين ففيه ان
علية بعض الموجودات للمجموع من حيث هو مجموع لا يقتضي عليته لنفسه اصلا كما
لا يخفى وما ذكره ثانيا من ان علة المجموع علة لكل جزء منه ممنوع وايضا على هذا

فصح حمله على المجموع الآحاد معانه زعم انه لو حمل عليه يتوجه الايراد وبما قررنا ظهر حال ما في الحواشي الاخرى فلا تغفل وقد مجموع الموجودات

من حيث هو موجود اي في حال الوجود يمتنع عدمها بالاعراض وجودها لما تقرر

ان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا وجب الوجود امتنع العدم ومجموع الممكنات

لا يمتنع عدمها بالاعراض وجودها اذ لا شيء يوجب امتناع عدمها بالكلية

بناء على المقدمة الاتية فثبت وجود واجب الوجود بالذات التقريب الذي

مر هكذا ينبغي توجيه هذا البرهان والاعتراض بان المحشي اورد بيان

لزوم تقدم الشيء على نفسه لكن بعبارة اخرى غير ما ذكرنا فالاثر للتقرير

المذكور منه على ما في حاشية بعض الافاضل مندفع بمنع كونه اورد ذلك

اذ لا اثر في كلامه منه وجعل هذا عبارة اخرى لذلك بحيث لا يفضي ذلك لانه

قريب المأخذ منه على ما قررنا فلا باس بجعله عبارة اخرى منه كما لا يخفى

وقال الفاضل المذكور تقرير كلامه قدس سره على وجه يطابق ما رامه

لزوم الدور لكنه هو ان مجموع الموجودات لا يجوز ان يكون معدوما

ولا شيئا محضا والا لزم في خروجه الى الوجود من سبب موجود فيلزم خروجه

من العدم قبل ان يخرج فهذا الدور فوجب وجود الواجب الممتنع العدم عليه

عليه في الوجود اتصف بكن وجود غيره منه فهو فيه نظر لانه ان اراد ان مجموع

الموجودات لا يجوز ان يكون معدوما مطلقا اي سواء كان جاز خروجه الى الوجود ام لا

فم قوله والا لزم في خروجه الى الوجود الدور قلت لعله جاز عدم جميع الموجودات راسا

لكن ح لا يجوز خروجه الى الوجود حتى يلزم الدور وان اراد انه لا يجوز عدمها راسا مع خروجها

بعد الى الوجود فم لكن نقول ان الممكنات ايضا لعله يكون لذلك اي يمتنع عدمها راسا مع خروجها

الى الوجود والمقدمة الاتية لا تثبت الا جواز عدمها راسا في الجملة لا مع خروجها الى الوجود

فتامل وقال الفاضل المعاصر دام فضله في تقرير الدليل عدم جميع الموجودات راسا بحيث

لا يوجد شيء منها اصلا ممتنع اذ ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الشيء لم يجب لم يوجد و

ليس لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدمه على نفسه ايضا وعدم جميع الممكنات ليس ممتنعا

لذلك كما يجيء فيكون في الوجود ما يجب وجوده ويمتنع عدمه بذاته وهو المطلوب وفائدة بحيثية

الاشارة الى ان حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجود الاجمالي شرطا وقيد كما ورد

واجب كون الشيء الفخرية وسلم المقدمة الا ان على الاخير وقال جميع الممكنات بشرط

الوجود ايضا كذلك ومنعه على الثاني وقال انه يصح ذلك على تقدير وجود الواجب وهو اول

المسئلة على ان ذلك البرهان العلامة طاب ثراه اجاب حيث ركب التقرير اما على الاول فان
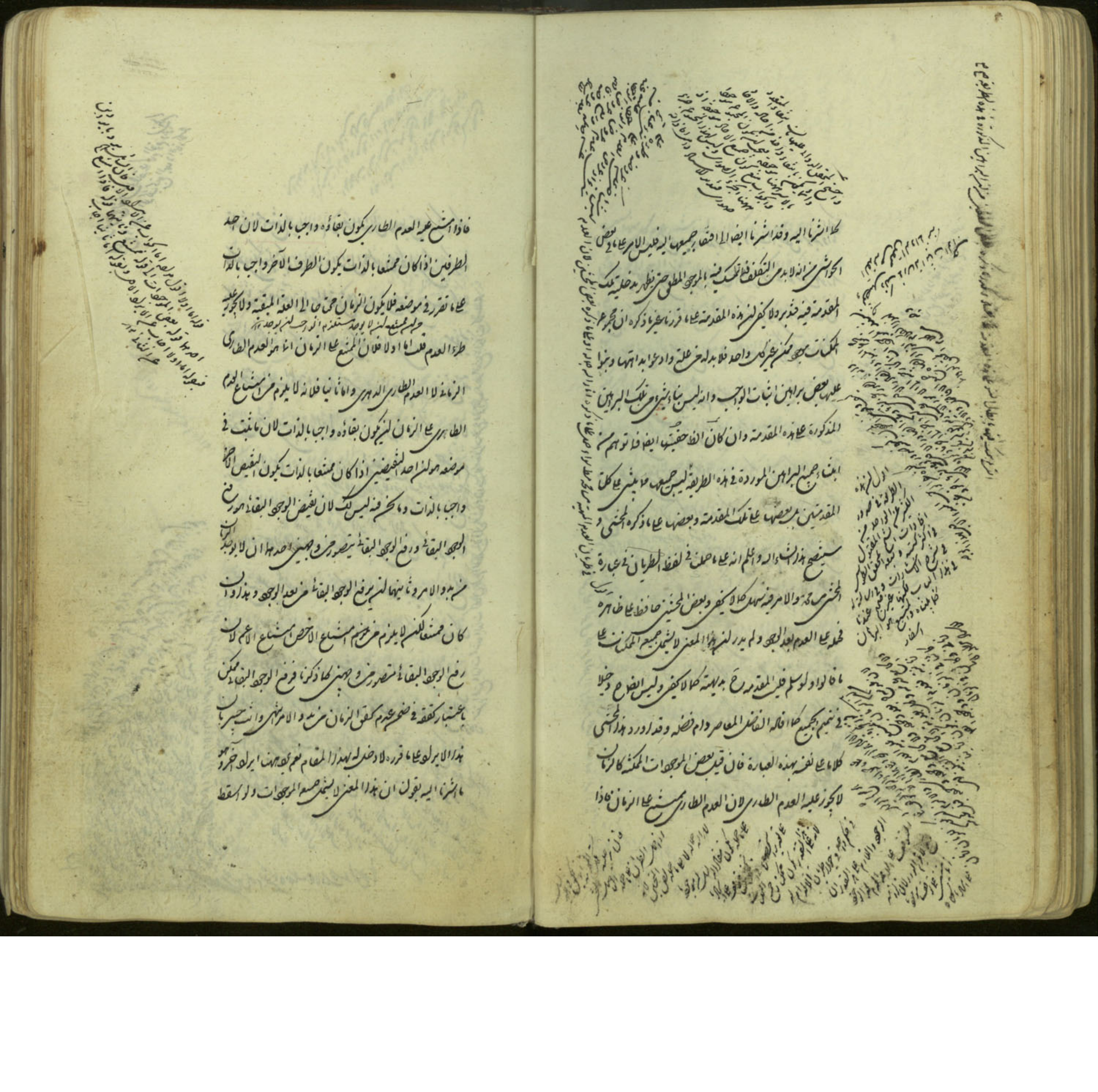
الشرط المذكور في الممكنات الصرفة بناء على المقدمة الاتية ولان الشيء ما لم يجب لم

لما كان من قبيل الفروض المستحيلة او الوجود كما صح بلا وجب ليس وجودا بحيث
فالموصوف به ممكن لا مكان الشيء لكن الغير لا شيئا محض واما على الثاني فلان
النظر في مفهوم الممكن مع قطع النظر عن اثبات الواجب بالذات يؤدي الى ان
الممكن من حيث هو ممكن لا يمكن ان يتصف به الا بالوجوب السابق عليه ومنه يثبت
وجود الواجب بالذات بناء على ان لم يستمع الكلام بحرم الشيء لم يحتج في تحققه الى علله
الممكنة من حيث هي ممكنة لا يحصل بهذا الامتناع انتهى وما ذكره في توجيه
البرهان صحيح موافق لما ذكرنا لكن بعد حذف قوله وليس لهذا الا امتناع
سبب والا لزم تقدمه على نفسه ايضا لظهور استدراكه وكانه قصر به بيان
لزوم تقدم الشيء على نفسه فيه ايضا وما بعد ما رازمه سبحان لا دخل له
في هذا التقرير اصلا هذا وقد حمل الحيثية على قرب من التعليلية وجعلنا
بمعنى في حال الوجه والوجهان متقاربان ثم لكن الفاضل لم يترك الحقي
يكون الحيثية قيدا لما ذكرنا لان ما هو الظاهر منه اذا المهية المقيدة بالوجه
بذلك المعنى لا وجود لها لاعتبار ربه الوجه ولم يتعرض في الاعتراض لهذا
الوجه فاكتفى في جواب الاعتراض على ما ذكرنا من حيث ان الثاني في وان
السلوب معناه الاول فاكتفى من حيث ان الشيء ثالث كما فعله الفاضل المعاصر

وهو فظ وفيه انقله عن والده في دفع الاعتراض بمن لان ما ذكره على حال
الشيء لا يصح ما به من التعسف يرد عليه انه اذا كان شرطا الوجود في الممكن
من قبيل الفروض المستحيلة فلا يمكن ان يحكم بان الموصوف به ممكن لان الغير لا
شيئا محض اذ لا يمكن ان يحكم بشيء على فرض محال اصلا نعم يحتمل ذلك عند العقل
بناء على جواز استلزام المحال للمحال وهو لا يكفي في المرام بل لا بد من بيان
الامكان الواقعي وانى له ذلك فافهم وما ذكره على حسب الشيء الثاني لا
يظهر حصوله ظاهرا ولو تكلف في تصحيحه فليس الا ما ذكره ابنه وبالجملة لم يظهر الجواب
عن الاشكال ليس الا وجه واحد مشترك فيه ما ذكرنا وما ذكره الفاضل المعاصر
وانما التفاوت بمجرد التصرف في قوله من حيث هو ممكن وما ذكره والده
بعد التكلف في تصحيحه يرجع محصله الى ذلك الجواب وليس جوابا اخر فلا ينفع
العلاوة الا ان يكون نظره الى التفاوت المذكور فمن والوجهان
اللذان ذكرهما بعض المحققين في توجيه هذا الدليل مما يختص به العجب
وان عجز وفي كلمات بعض المحشين ايضا من قبيل قوله وهي لنا الجميع
الممكنات الصرفة هي بعض لنا العقل يحكم بداهة بان مجموع الممكنات التي
ليس فيها واجب بالذات ولا ينتهي اليه في حكم ممكن واحد في الامكان
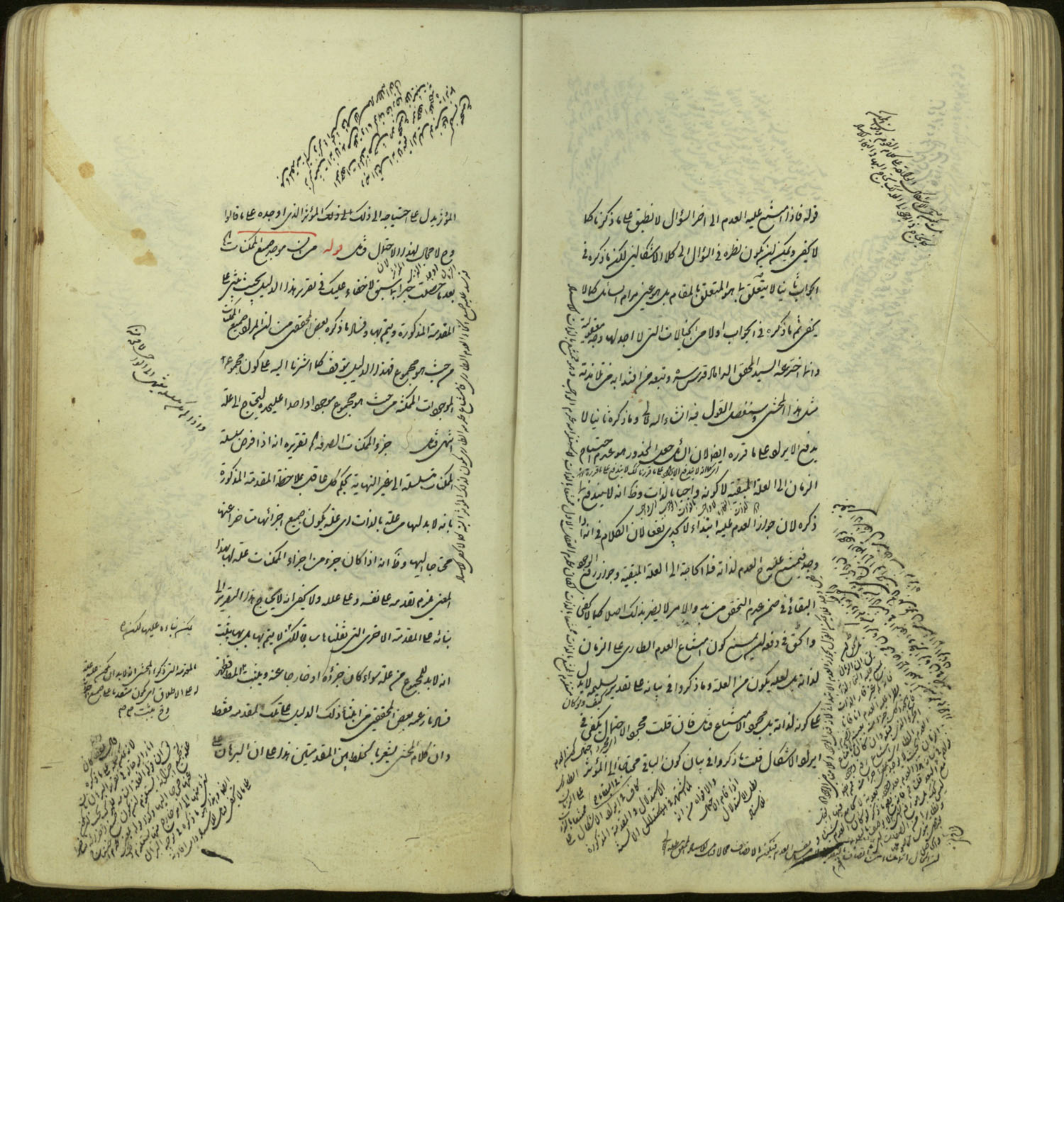
عدمه بدلا عن وجوده وذلك لانه ولئن استحال عدم كل منها بسبب
علته لكن لا شك في امكان عدمه مع عدم علته بالنسبة الى المجموع
بالنسبة الى نسبة العدم سواء اذ يجوز عدم الجميع راسا لانا اذا فرضناه لم يلزم
منه محال اصلا لا بالنظر الى ذاتها لامكانها ولا بالنظر الى عللها لانها
ايضا ممكنة معدومة في هذا الغرض واذا جاز عليه العدم بهذا الوجه فهي ممكنة
لان جواز العدم عليها في الجملة نظرا الى ذاتها كاف في الامكان
ولا يلزم جواز جميع انحاء العدم كما في الوجود لان من الممكنات ما
يمتنع عليه العدم الطاري كالزمان او بعض انحاء الوجود كالوجود بعد
العدم اللاحق للموجود على ما قالوا هذا ولا نظن من راجع بداهة العقل
الصريح والوجدان الصحيح ان يشك في نفسه في تلك المقدمة ولا يحكم
بها حكما قطعيا وما اورده بعض المحققين من انه ان اراد بامكان
طريان الانعدام عليها الامكان الذاتي فمسلم ولا يجدي نفعا لجواز
ان يكون طريان الانعدام على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان
كلا منها مع العلة الموجودة وان اريد به الامكان الوقوعي فممنوع وسنده
والفرق بين المتناهي وغير المتناهي هنا اذ الممكنات المتناهية تنتهي الى

الى ممكن يستحق لابد له من موجد وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق له موجد واما الممكنات
الغير المتناهية فلا تنتهي الى ممكن يستحق وبطلان التسلسل غير ماخوذ في الدليل المشهور اشهر
فمندفع بما قررنا اذ بعد تسليم ذلك نقول ان الامكان الوقوعي لازم للامكان الذاتي
فيها اذ لا سبب من خارج لامتناع العدم عليها في نفس الامر ولكن كل منها مع العلة
الموجدة لا يقتضي ذلك اذ يجوز عدمه مع علته ايضا وهكذا الكلام على علته فلا فرق بين المتناهي
وغير المتناهي في ذلك اصلا هذا وقد ينبه على تلك المقدمة بان الوجوب بالغير في
قوة شرطية يعني انه لو وجد ذلك الغير وجد ذلك فوجود ذلك الغير بمنزلة
وضع المقدم واذا كان كل واحد من تلك الاحاد موجودا بالغير غير منته الى موجود
لذاته كان بمنزلة شرطيات غير منتهية الى وضع مقدم فلا يلزم وجود شيء منها وفيه
والاعتراض بان عدم انتهائها الى وضع مقدم لا يدل على عدم وضع مقدم كيف
ويمكن وضع مقدمات غير متناهية وهي الوجودات الغير المتناهية على الفرض
المذكور مدفوع بان الكلام في انه اذا كان وجود كل منها على هذا الوجه كيف
يتحقق ذلك وخروج السلسلة الى الوجود وما ذكرتم انما يصح بعد فرض الكل موجودا
فلا يجدي فافهم واذا ثبت ان ذلك المجموع في حكم ممكن واحد فترجح وجوده على
عدمه لابد له من سبب وعلة خارجة عنه وبذلك يتم جميع البراهين المذكورة



كما اشرنا اليه وقد اشرنا ايضا الى افتقار جميعها اليه فليس الامر على ما في بعض
الحواشي من انه لا بد من التكلف في التمسك فيه بالموجود المطلق حتى يظهر بدخليه تلك
المقدمة فيه فتدبر ولا يكفي لنا هذه المقدمة على ما قررنا غيرنا ذكره ان مجموع
الممكنات موجود ممكن غير كل واحد فلا بد له من علة واد عوا بداهتها وبنوا
عليها بعض براهين اثبات الواجب وانه ليس بناء شيء من تلك البراهين
المذكورة على هذه المقدمة وان كان الظاهر حقيقته ايضا فلا تتوهم ان
ابتناء جميع البراهين المورودة في هذه الطريقة ليس جميعها مما يبنى على كلتا
المقدمتين بل بعضها على تلك المقدمة وبعضها على ما ذكره المحشي و
سيتضح هذا انشاء الله واعلم انه على ما حمل في لفظ الطريان في عبارة
المحشي من حمله والامر فيه سهل كما لا يخفى وبعض المحشين حافظا على ظاهره
فحمله على العدم بعد الوجود ولم يدر لنا ان هذا المعنى لا يشمل جميع الممكنات على
ما قالوا ولو سلم فليس المقدمة ح بديهية كما لا يخفى وليس الضرورة داعية
في تعميم الجميع كما قاله الفاضل المعاصر دام فضله وقد اورد هذا المحشي
كلاما على نفسه بهذه العبارة فان قيل بعض الموجودات الممكنة كالزمان
لا يجوز عليه العدم الطاري لان العدم الطاري ممتنع على الزمان فاذا

فاذا امتنع عليه العدم الطاري يكون بقاؤه واجبا بالذات لان احد
الطرفين اذا كان ممتنعا بالذات يكون الطرف الآخر واجبا بالذات
على ما تقرر في موضعه فلا يكون الزمان محتاجا الى العلة المبقية ولا يجوز عليه
حرلم ممتنع لنا لا يوجد مستلزم الواجب لنا يوجد
طرو العدم قلت اما اولا فلان الممتنع على الزمان انما هو العدم الطاري
الزماني لا العدم الطاري الدهري واما ثانيا فلانه لا يلزم من امتناع العدم
الطاري على الزمان ان يكون بقاؤه واجبا بالذات لان ما ثبت في
موضعه هو ان احد النقيضين اذا كان ممتنعا بالذات يكون النقيض الآخر
واجبا بالذات وما نحن فيه ليس كذلك لان نقيض الوجود البقائي هو رفع
الوجود البقائي ورفع الوجود البقائي يتصور بوجهين احدهما ان لا يوجد الآن
من هذا الامر وثانيهما ان يرفع الوجود البقائي من بعد الوجود وهذا وان
كان ممتنعا لكن لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم لان
رفع الوجود البقائي متصور بوجهين كما ذكرنا فرفع الوجود البقائي ممكن
باعتبار تحققه في ضمن عدم تحقق الزمان من هذا الامر انتهى وانت خبير بان
هذا الايراد على ما قرره لا دخل له بهذا المقام نعم يتوجه ايراد آخر وهو
ما اشرنا اليه بقولنا ان هذا المعنى لا يشمل جميع الموجودات ولو اسقط
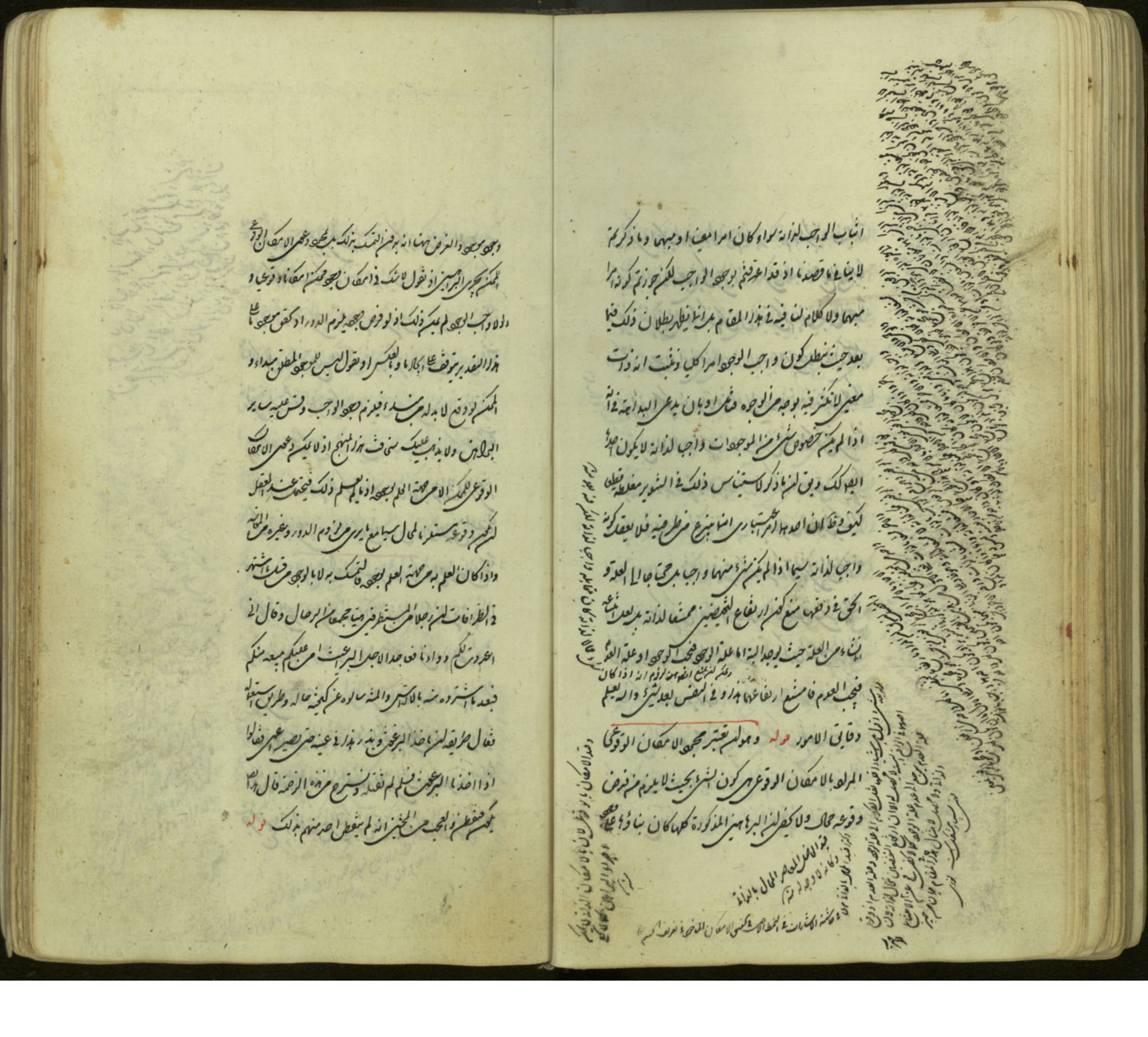


ما فهم كانه ليس بتام لانه ما زاد في توجيهه على ان قال المراد بالعلة
بالذات وعلى الاطلاق هي العلة التامة وظاهر ان العلة التامة
للمركب يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزائه بمعنى عدم احتياج شيء
منها الى امر خارج عنه والا لم يكن تامة انتهى ويرد عليه شبهة ما قيل
المعلول الاخير لانه يصدق عليه انه لا يحتاج شيء من اجزاء المعلول الى
امر خارج عنه ولا يعتبر في العلة التامة ازيد من هذا فتامل وقال
الفاضل المعاصر مراده بالعلة ما فيه ما يرجع الى الفاعل والقابل
بانه يمكن وجود شيء مع الف علة بانه يجب وجوده ويمتنع عدمه والعلة على الا
طلاق ما به يمتنع جميع انحاء عدم الشيء ولا يكون الا فاعلا قريبا
او بعيدا يستند اليه جميع العلل وهي العلة بالذات كما اشرنا اليه
فلو فرض ان يكون جزء الممكنات الصرفة التي ليس فيها ما يجب وجوده
ويمتنع عدمه لذاته فاعلا لها كلها سواء كان واحدا او جملة ما فوق
المعلول الاخير او غيره يكون هو سببا لامتناع عدم نفسه وعلة بديهة
وايضا كل جزء فرض ان يكون علة لها كانت علة اولى بذلك
منه كما قال الشيخ في الاشارات انتهى ولا يخفى ان يخفى كون العلل ما فيها

باق مما يرجع الى الفاعل والقابل لا دخل له بالمقام اصلا ثم انه يرد على
ظاهر بعض من المناقشات لكن كانه يمكن حله على ما ذكرنا في تقرير الدليل
فليحمل عليه حتى يستقيم واما ما ذكره نقلا عن الشيخ فهو واه جدا الا ان الاتم
الاولوية بين فوق المعلول الاخير اولى لعدم احتياج المعلول الى شيء
خارج عنه بخلاف علته كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون كل علة بعيدة
اولى بمعلول معلوله من علته ولا تؤول اصدق فتأمل قوله ولا في صحة
ما قيل من انه لا يمكن الى كانك بعد الاطلاع على ما سبق في تقرير البراهين
لا تحتاج الى توضيح هذا البرهان قوله لا في الوجه وهو ظ ولا في الا
اذ المستقل في ايجاد شيء هو ما يمتنع بسببه جميع انحاء عدم ذلك الشيء
ولا يكون من الممكنات كذلك على ما عرفت من المقدمة فتذكر ونبه
واعلم ان كل شيء من البراهين المذكورة على ما قررنا لا يرد عليه الاعتراض
بجملة ما فوق المعلول الاخير على ما هو المشهور اذ قد ظهر بالمقدمة المذكورة
عدم صلاحيته للعلية اذ لا يمتنع بسببها جميع انحاء عدم المعلول بل يجوز
ارتفاع العلة والمعلول معا فلا بد من علة خارجة على ما عرفت
فتدبر واحفظه واعلم ايضا ان جميع تلك البراهين مبتنية على نفي الا

الذاتية والا لجاز وجود الممكن بسبب الاولوية الثابتة لذاته من دون
احتياج الى علة اصلا فاذكره بعض المحققين في تقرير الدليل الذي
يلي الاخير من ان هذا الدليل مبني على مقدمة اخرى غير تلك المقدمة التي
وهي ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وتصدى لنفي الاولوية اراد به ان
على نفي الاولوية الخارجية هذا وانت خبير بانه على ما قررنا بناء بعض
الادلة الاخرى ايضا على نفي الاولوية الخارجية ايضا على الظاهر
لكن التحقيق انه لا يبتني شيء منها عليه اذ كلها كما في الوجوب يجري
في الاولوية ايضا مثلا في تقرير الدليل الذي ذكره نقول لا يمكن ان
يكون ممكن من الممكنات من دون المرجحية وجود الممكنات ولا المرجحية
جميع انحاء العدم عليها اذ يجوز عدم المرجح ايضا والحاصل انه لا
مرجح لوجود السلسلة على عدمها بالكلية وكذا انه لو جاز الوجود بالاولوية
فلا بد من اولوية الوجود على جميع انحاء العدم وعلى هذا فقس في غيره
فليس بناء شيء منها على نفي الاولوية الخارجية بل بناء الجميع على
نفي الاولوية الذاتية فقط كما قلنا وبما قررنا ظهر ان ما ذكره
الفاضل المعاصر من ان جميع تلك البراهين موقوفة على اصل ان

ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لا يستقيم بظاهره اللهم الا ان يكون مراده ان الاولوية
لا يجب لها العلة الموجبة بل يكفي الامر العدمي وح لا بد في جميع البراهين
من نفيها حتى يثبت المطلوب لكن الحق ان العقل يحكم بان مفيض الوجود لا بد
ان يكون موجبا سواء افاضه على جهة الاولوية اي جعله اولى او على سبيل
الوجوب فمناط الحكم انما هو افاضة اصل الوجود لا افاضة وجوب الوجود كما
يظهر بالرجوع الى الوجدان مع التأمل الصادق فثبت وتحقق نفي الاولوية
بقسميها على وجه لا مزيد عليه ولا محيد عنه مذكور في تعليقات والدي
دام ظله العالي على حواشي التجريد فلا عليك ان لا تعرض لها بل عليك الرجوع
اليها والله الموفق ثم انه لو قيل انه يجوز ان لا يكون شيء من الموجودات
واجبا لذاته لكن يكون احدها واجبا لذاته فلا ينهض شيء من البراهين
المذكورة على ابطاله كما يظهر بالتأمل ولا بعد في كون كل من الشيئين او
الاشياء ممكنا بخصوصه ويكون احدهما او احدها واجبا لذاته الا ترى
ان ارتفاع النقيضين محال لذاته فيجب ان يكون نقيضه واجبا لذاته
فيكون احدهما واجبا لذاته مع ان كلا منهما ممكن بذاته والحق
انه لا يندفع ذلك الا بان يقال ان المطلوب في هذا المقام ليس الا
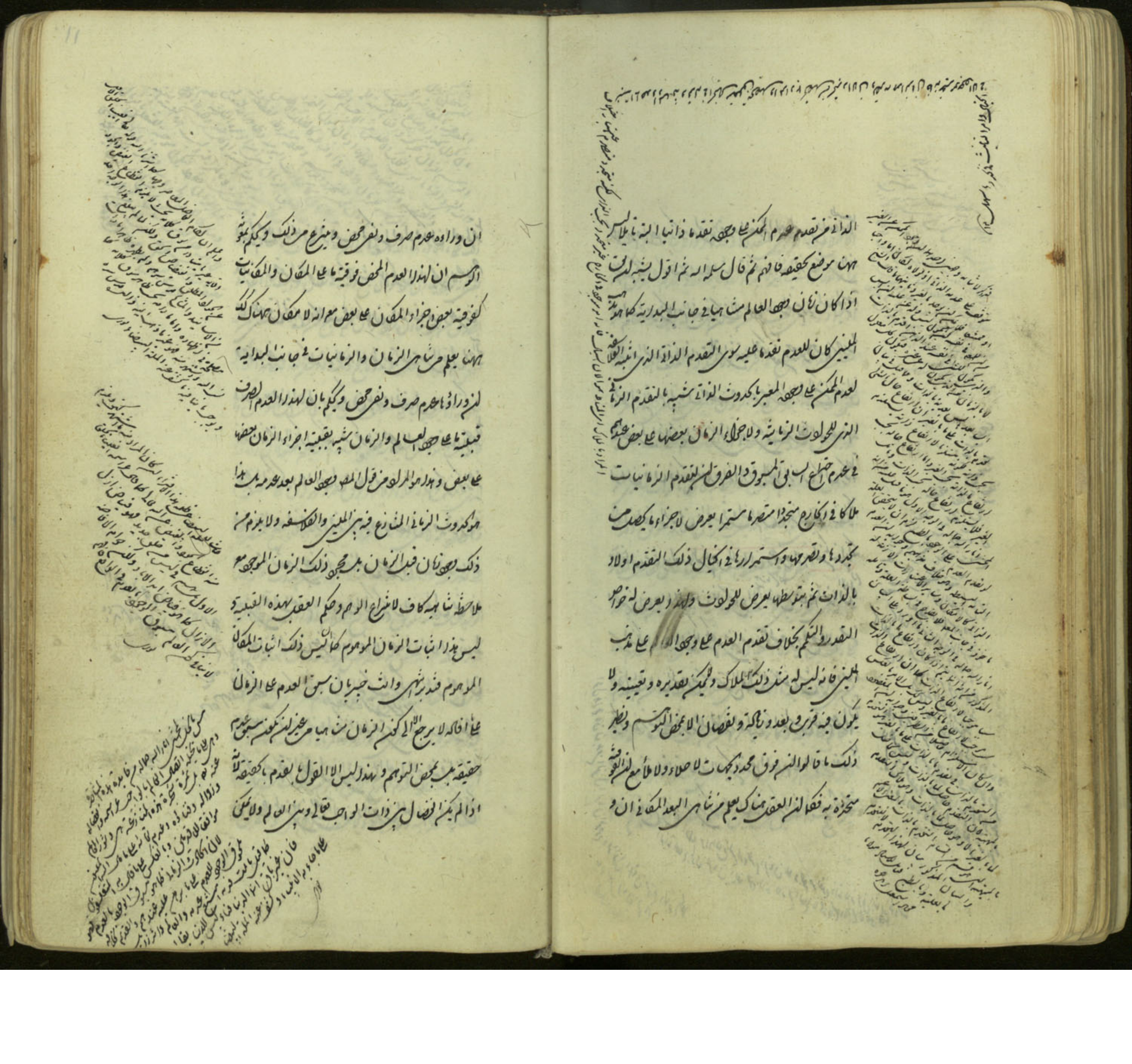


اثبات الواجب لذاته سواء كان امرا معينا او مبهما وما ذكرتم
لا ينافي ما قصدنا اذ قد اعترفتم بوجود الواجب لكن جوزتم كونه امرا
مبهما ولا كلام لنا فيه في هذا المقام بل انما يظهر بطلان ذلك فيما
بعد حيث يبطل كون واجب الوجود امرا كليا ونثبت انه ذات
معينة لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فتامل او بان يدعي البداهة في انه
اذا لم يكن خصوص شيء من الموجودات واجبا لذاته لا يكون احد
الامرين ايضا كذلك وبعد لنا ما ذكر لاستيناس ذلك في الشبهة مغلطة قيل
كيف وظاهر ان احدهما امر اعتباري انما ينتزع من طرفيه فلا يعقل كونه
واجبا لذاته سيما اذا لم يكن شيء منهما واجبا بل محتاجا الى العلة و
الحق في دفعها منع كون ارتفاع النقيضين ممتنعا لذاته بل لعلة انما يمتنع
لشيء من العلة حيث يوجد اما علة الوجود فيجب الوجود او علة العدم
وعلى لنا منع انضمامه لزوم انه اذا كان
فيجب العدم فامتنع ارتفاعهما هذا وفي النفس بعد شيء والله يعلم
دقائق الامور **قوله** وهو لم تعتبر مجرد الامكان الوقوعي
المراد بالامكان الوقوعي كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض
وقوعه محال ولا يخفى ان البراهين المذكورة كلها كان بناؤه على

وجود موجود والغرض ههنا انه يمكن التمسك بذلك بل بمجرد دعوى الامكان الوقوعي
للممكن بجريان البراهين اذ نقول لا شك في امكان وجود ممكن امكانا وقوعيا و
لولا الواجب لوجوده لم يمكن ذلك اذ لو فرض وجوده يلزم الدور او التسلسل الموجود على
هذا التقدير بتوقف على ايجاده وبالعكس او نقول ليس للوجود المطلق مبدأ و
الممكن لو وقع لا بد له من مبدأ فيلزم وجود الواجب وقس عليه سائر
البراهين ولا يذهب عليك سنخ هذا المنهج اذ لا يمكن دعوى الامكان
الوقوعي للممكن الا من جهة العلم بوجوده اذ ما لم يعلم ذلك فيحتمل عند العقل
ان يكون وقوعه مستلزما للمحال سيما مع ما يرى من لزوم الدور وغيره من المحالات
واذا كان العلم به من جهة العلم بوجوده فالتمسك به لا بالوجود من قبيل الاشتهار
في الطرافات لنا رجلا من المستطرفين ممن يجمعها من الرجال وقال اني
اعرض لكم ودادا في جدا لا حد البراهين اي عليكم مع منكم
فبعد ما اشتروه منه بالاكثر والمنة سألوه عن كيفية حاله وطريق استعماله
فقال طريقه ان تأخذ البرغوث وتذر في عينه حتى يصير اعمى فقالوا
اذا اخذنا البرغوث فلم لم نقتله ونستريح من هذه الزحمة فقال لهم الا
يمكن فسقطوا والعجب من المحشي انه لم يتفطن احد منهم بذلك **قوله**

الاطلاع على البراهين المتعددة وقد ذكروا لاثبات الواجب بهر
براهنه كثيرة براهينا كثيرة جدا ولقد راينا الاولى عدم التعرض لذكرها
اذ فيما ذكرنا يغني اللبيب على ان الطالب بحصل معرفته بوجود آله العالم فطرة
لكل احد بلا احتياج الى البرهان ولا منكر له بالقلب والجنان بل لو كان
فبمجرد اللسان كما يظهر من حكاية الزنديق ما جرى بينه وبين الامام جعفر بن
محمد الصادق عليه السلام وغيرها فالافضل في هذا الباب ثم بعد ذلك لعل شهادة
الذوق والوجدان توجب كونه واجبا وحقا بالذات لما نرى من
الممكنات يغني عن اقامة الدليل والبرهان والله الموفق وهو المستعان

المصنف ساله وجود العالم بعد عدمه قال الفاضل المعاصر
في الحواشي القديمة يعني به البعدية الزمانية اذ لا شك ان تقدم العدم
على الوجود ليس ذاتيا ولا طبعيا وكذا انه لا يتصور من اقسام التقدم ههنا
سوى الزماني وفيه ما فيه والذي العلامة طاب ثراه من ان تقدم عدم
العالم على وجوده لو كان زمانيا لزم ان يكون قبل كل زمان زمان لا الى نهاية
ويلزم القدم والزمان الموهوم الذي اثبته الاشاعرة قبل وجود العالم
غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين ومنهم المصنف كما يظهر من تصفح كلامهم

كلامهم وايضا ما ذكره من ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبعيا
ثم عند الحكماء كما هو جوابه في اثبات الحدوث الذاتي انتهى والظ
كما يستفاد من كلام الشارح في بحث الامور العامة ان مراد المصنف من البعدية
ههنا هو البعدية بالذات التي اثبتها المتكلمون وجعلوها قسما سادسا و
زعموا ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا القبيل لكن التحقيق انه
لا محصل له اذ لا نجد له معنى معقولا سوى ما يحسبه من الظاهر انه تقدم بالزمان
فان ذلك التقدم اذا عرض لغير الزمان كان بواسطة
زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج
الى زمان مغاير لها ولو عرض للزمان وغيره لا بد ان يكون لذلك
الغير زمان واما الزمان فلا يحتاج الى آخر ويلزم تقدم الزمان العالم
بان يكون في زمان لكن يكفي فيه الزمان الموهوم وح فلا بد من
القول بالزمان الموهوم وتحقيق القول فيه سيعرف انشاء الله واما ما
ذكره في دفع الثاني فيرد عليه ان مراده انه ليس تقدم عدم الزمان
على وجوده تقدما ذاتيا لا انه لا يمكن تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا
اصلا فاندفع المنع الذي ذكره على ان فيما ذكره في اثبات الحدوث



الذاتي من تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا البتة بالاتيسر
ههنا موضع تحقيقه فافهم ثم قال سلمه الله ثم اقول يشبه ان يكون
اذا كان زمان وجود العالم متناهيا في جانب البداية كما هو مذهب
المليين كان للعدم تقدما عليه سوى التقدم الذاتي الذي اثبته الفلاسفة
لعدم الممكن على وجوده المعبر بالحدوث الذاتي شبيها بالتقدم الزماني
الذي للحوادث الزمانية ولاجزاء الزمان بعضها على بعض عندهم
في عدم اجتماع السابق مع المسبوق والفرق ان التقدم الزمانيات
لما كان في الخارج متجددا متصرما مستمرا يعرض لاجزائها بحسب
تجددها وتصرمها واستمرارها في الخيال ذلك التقدم اولا
بالذات ثم بتوسطها يعرض للحوادث ولهذا يعرض له خواص
التقدير والتكمم بخلاف تقدم العدم على وجود العالم على مذهب
المليين فانه ليس له مثل ذلك الملاك ولا يمكن تقديره وتعيينه ولا
يكون فيه قرب وبعد وزيادة ونقصان الا بمحض التوهم ونظير
ذلك ما قالوا ان فوق محدد الجهات لا خلاء ولا ملاء مع ان الوهم
متحيرة به فكما ان العقل هناك يحكم بتناهي البعد المكاني وان و

ان وراءه عدم صرف ونفي محض ويمنع من ذلك ويحكم بتوهم
الوهم ان لهذا العدم المحض فوقية ما على المكان والمكانيات
كفوقية بعض اجزاء المكان على بعض مع انه لا مكان هناك لكن
ههنا يحكم بتناهي الزمان والزمانيات في جانب البداية
لكن وراءها عدم صرف ونفي محض ويحكم بان لهذا العدم الصرف
قبلية ما على وجود العالم والزمان شبيه بقبلية اجزاء الزمان بعضها
على بعض وهذا هو المراد من قول المص وجود العالم بعد عدمه بعدية ما
هو حدوث الزماني المتنازع فيه بين المليين والفلاسفة ولا يلزم من
ذلك وجود زمان قبل الزمان بل مجرد ذلك الزمان الموجود مع
ملاحظة تناهيه كاف لانتزاع الوهم وحكم العقل بهذه القبلية و
ليس هذا اثبات الزمان الموهوم كما ان ليس ذلك اثبات المكان
الموهوم فتدبر ايها الاخ وانت خبير بان سبق العدم على الزمان
على ما ذكره لا يرجع الا الى كون الزمان متناهيا من غير ان يكون سبق عدم
حقيقة بل بمحض التوهم وهذا ليس الا القول بالعدم بالحقيقة لانه
اذا لم يكن انفصال بين ذات الواجب تعالى وبين العالم ولا يمكن

ان يقال مثلا انه كان الواجب ولم يكن العالم فيكون العالم قديما
البتة ولو قيل اطلق عليه الحادث فلا يكون الا بمجرد الاصطلاح
على اطلاق القديم والحادث على ما كان زمانه متناهيا وغير متناه
وهو لا يفيد وبالجملة انه لا بد على طريقة الملة من القول بحدوث
العالم بعد عدم العالم بان يكون بينهما انفصال وعلى ما ذكره
هذا الفاضل لا يكون كذلك بل يكون وجود العالم متصلا بوجوده تعالى
من غير انفكاك ولا انفصال بينهما ولو جوز هذا فلم لا يجوز كونه غير
متناهية ايضا اذ لا يلزم فيه الا عدم الانفصال وهو قد لزم في
صورة التناهي ايضا لا يقال انه ليس وجود الواجب تعالى زمانيا فلا
معنى لاتصال العالم بالواجب وانفكاكه عنه لانا نقول معنى هذا
اذا كان الزمان غير متناه ايضا لا اتصال للعالم به تعالى
فلم لا تجوزه ولكنا لا نقول انه يجب ان يكون زمان يصح ان
يقال كان الواجب فيه ولم يكن العالم حتى يرد ما ذكرت بل الغرض
انه يجب ان يتحقق انفصال بين الواجب والعالم يصح فيه قول كان
الواجب على المعنى الذي يصح الآن ولا يكون العالم فيه ولم يتحقق ذلك

ذلك على ما افاده هذا الفاضل بناء على ان الظاهر انه كما في الاجسام انه زماني
بمعنى انه وجوده مقارن لوجود الزمان يصح ذلك في شأن الواجب تعالى ايضا اذ قد
يصدق ان وجوده مقارن لوجود الزمان نعم لا يصح ان يقال انه زماني بمعنى ان وجوده
منطبق على الزمان مثل الحركة ولا يصح ذلك في الجسم ايضا وعلى هذا لا اشكال
اصلا هذا ما يخطر بالبال على سبيل الاحتمال فان كان من الحق فهو الحق وان
كان من الوساوس الشيطانية فنعوذ بالله منه والله يعلم حقيقة الحال واما التنظير
الذي ذكر من قولهم لا خلاء ولا ملاء فوق المحدد فهو قول على سبيل التوسع
والمقصود انه لا شيء وراءه بحيث يتوهم فوقيته اصلا فلا يصلح للتنظير على انه
على تقدير صحته مما لا يفيد بعد ما بين انه لا يجوز ان يكون حدوث العالم بهذا
الوجه فتدبر والله الموفق واذ قد بلغ الكلام الى هذا المقام فلا بأس لو
نذكر طريقة السيد المحقق الداماد قدس سره في حدوث العالم فان ما
ذكره هذا الفاضل انما استخرج منه فنقول انه زعم ان حدوث العالم المتنازع
فيه انما هو الحدوث الدهري لا الذاتي ولا الزماني وخلاصة ما قاله في كيفيته
انه مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض لا مسبوقية بالذات بل مسبوقية انفكاكية
انفكاكية غير زمانية ولا سيالة ولا متقدرة ولا متكممة والفرق بينه و
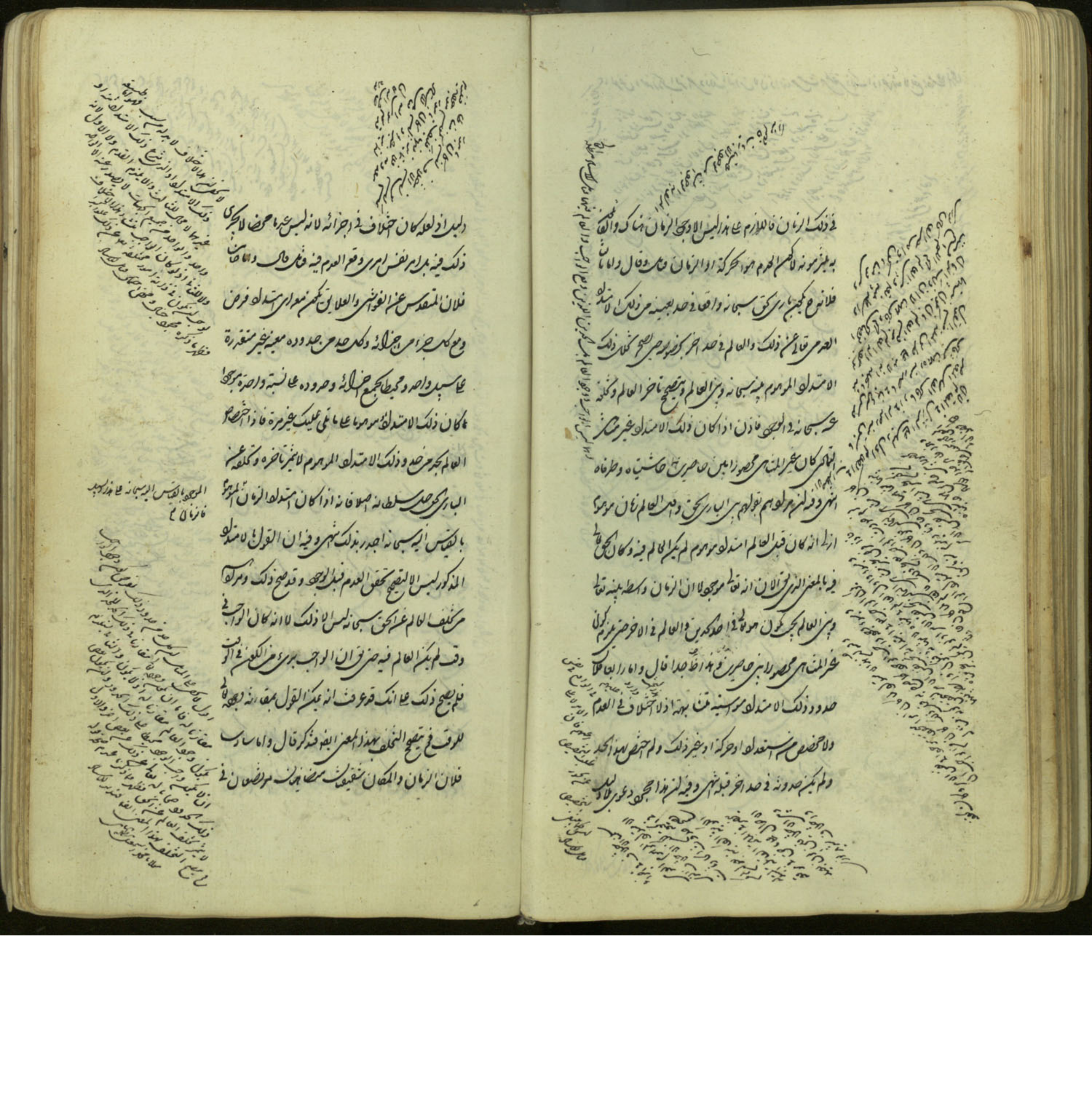
بل كحدوث الزماني هو الوجود بعد العدم المتقدر السيال الواقع في الزمان الذي
قبله في آنية متكممة وفي هذا الحدوث ليس العدم متقدرا اشكمه صلا لانه بل هو لا
محض مسبوقية الوجود بالعدم المحض والليس الساذج ولما كان وعاء الوجود
الصريح المسبوق بالعدم الصريح المرتفع عن افق التقدر واللاتقدر هو الدهر لا
الزمان لانه وعاء للامور المتغيرة المتقدرة السيالة ولا السرمد لانه وعاء
بحت الوجود الثابت الحق المقدس عن عروض التغير مطلقا والمتعالي عن سبق
العدم على الاطلاق فالحدوث بحسب سبق العدم الصريح احق الاشياء و
اجدرها به كحدوث الدهري ونحن نقول انه اذا اتصف العدم في نفس
الامر بانه سابق على الوجود سبقا غير ذاتي كما يظهر من بعض كلماته يكون
البتة محتاجا الى وعاء وظرف يكون فيه ويتصف هو لاجله بالتقدر و
التكمم وبغيره وكونه سابقا عليه بوجه ذلك مما لا نقدر على تعقله فلعله يحتاج
الى لطف قريحة لم يكن لنا ولذا لم يقدر بقية تحقيقه كما يشير اليه
بعض كلماته حيث ذكر انه في السبق الذاتي والزماني ليس الوجود مسبوقا بالعدم
المقابل له اذ سلب الوجود في مرتبة نفس الماهية من حيث هي لا يقابل الوجود
الكاسب في صدق الحادث من تلقاء العلة الفاعلة بل يجامعه وكذا العدم

العدم السابق على الوجود سبقا زمانيا لا يقابل ذلك الوجود لاختلاف الزمان
بل مقابله العدم في ذلك الوقت الذي كان فيه الوجود بخلاف الحدوث
الدهري اذ ليس في الدهر توهم الامتداد والانقسام اصلا فلا يكون حد
العدم الصريح السابق في الدهر ممتازا في التوهم عن حد الوجود كما كان من
بعد بل انه يبطل عقد السلب الدهري ويضع في حيزه عقد الايجاب الثابت
الدهري فلا نفهم معنى للحدوث والمسبوقية بالعدم اصلا بل ليس الا
الا هذا وبالجملة ما افاده مما لا يصل اليه فهمي ولا يحيط به وهمي ولكن قد
نقل ان لعله يهتدي به احد من المحصلين والله الموفق وهو المعين وقال
بعض المحشين من تلامذة هذا السيد لا يبعد ان يقال تقدم العدم على الوجود
شبيه بالتقدم بالذات بمعنى ان العدم يكون متحققا مع المتقدم بالذات
على الوجود يكون فالعدم يكون مع المتقدم بالذات وبهذا الاعتبار اطلق عليه
المتقدم وفيه لكن العدم مع المتقدم بالذات مما لا يتصور الا اذا كان
في وعاء فلا بد من القول بالزمان الموهوم وهو يفر منه وايضا ذلك العدم
اما لم يكن مع العالم ابدا او قبله لا مجال للاول فيكون قبله فلا ينفع الفرار منه
والقول بان اطلاق المتقدم عليه على سبيل المجاز فهم ثم ذكر السيد

قدس سره لنا القول بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلمون من نفاذ
الوهم الظلمي وتلاشيه وتصادير الفرجة السوائية وكأنيلها اه اولا
فلما تعرفت انه لا يتوهم في الدهر حد والصرم وتجدد وفوات ولحوق
وامتداد وانقضاء وتمادي وسيلاني اذ ذلك من لوازم وجود الحركة والزوال
والتغير وتدرج الحصول شيئا فشيئا واذا كان كذلك فلكيف يتصور في
العدم الصريح الساذج والليس الصرف البات تمايز حدود وتلاحق
احوال وتغاير احيان واختلاف اوقات حتى يتوهم التمادي والسيلان
والنهاية واللانهاية انتهى وفيه انا لا نسلم ان الاتصاف بلا امتداد
والانقضاء وامثاله فرع وجود الحركة لم لا يجوز ان ينتزع من استمرار وجود
الواجب امر ممتد على سبيل التجدد والتقضي من الظاهر انه كذلك ولا استبعاد
فيه كيف وانهم يقولون ان الحركة القطعية منتزع من الحركة التوسطية
والزمان منتزع من الآن السيال فكما جاز هناك انتزاع الامر الممتد
المتجدد المنقضي من الامر الشخصي الذي لا امتداد فيه ولا انقسام ولا
تجدد ولا انقضاء كذلك يجوز ههنا ايضا بلا تفرقة اصلا هذا ومن هذا الظاهر
فساد ما ذكره بعض المحشين في ابطاله من انه اذا كان امرا موهوما لا ينتفي

بالعرض ومقدار حجة الدراهم وذلك بالذات لاني ذاته من حيث هي تقتضي ذلك اذا اجزاؤه لا يقع معا على الترتيب

منشأ انتزاع فنقض الكلام اليه فهو اما واجب او ممكن لا جائز ان يكون
واجب الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم الحدوث فيلزم سواله في لا انا نختار
انه منتزع من الواجب تعالى ولا دليل على ابطاله وهو لم يذكر الا الدعوى
فتدبر قال واما ثانيا فلانه لو تصحح في العدم ما توهمه لكان هو الزمان
بعينه او الحركة بعينها اذ كان متكمما سيالا كله ازيد لا محالة من بعضه
وابعاضه متعاقبة غير مجتمعة فاما انه بالذات على تلك الحالة فيكون هو
الزمان او بالعرض فيكون هو الحركة فقد اطلقوا على الزمان او على
الحركة اسم العدم فليت شعري بأي ذنب استحق الزمان او الحركة سلب الاسم
والالحاق بالعدم انتهى وفيه انا لا نقول باتصاف العدم بالتقدير والتمادي
وغيره الا بالعرض باعتبار اتصاف وعائه به ولا يلزم منه كونه زمانا او
حركة واكد هذا انا نقول ان عدم العالم كان في وعاء ممتد متجدد و
متقضي كوجود زيد في الزمان وكما انه لا يلزم منه كون وجود زيد زمانا
او حركة كذلك لا يلزم هناك ايضا كون العدم زمانا او حركة بل ليس الا
كعدم زيد في زمان قبل وجوده زمانه ولا تفاوت الا بان هذا الزمان
يتبعض بالليل والنهار وتتصف لاجله ذلك من الصفات وليس ذلك



في ذلك الزمان فاللازم على هذا ليس الا وجود الزمان هناك والقول
به يلزمونه لان القدم هو الحركة او الزمان فتامل وقال واما ثانيا
فلانه مع تجويز الباري الحق سبحانه واقعا في حد بعينه من ذلك الامتداد
العدمي فانه عن ذلك والعالم في حد اخر كصورتين لصحة كون ذلك
الامتداد الموهوم بينه سبحانه وبين العالم وتصحيح تاخر العالم وتخلفه
عنه سبحانه في الوجود فاذن اذا كان ذلك الامتداد غير متناهي
كان غير المتناهي محصورا بين حاصرين حاشيتيه وطرفاه
انتهى وفيه لن هولاء لم يقولوا بين الباري الحق وبين العالم زمان موهوم
ازلي انه كان قبل العالم امتداد موهوم لم يكن العالم فيه وكان الحق
فيه بالمعنى الذي يتحقق الان انه تعالى موجود الان الزمان واسطة بينه تعالى
وبين العالم لكون هو تعالى في احد الحدين والعالم في الاخر حتى يلزم كون
غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهذا ظاهر جدا فتامل واما رابعا فلان
حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة اذ لا اختلاف في العدم
ولا تخصص من استعداد او حركة او غير ذلك ولم تختص بهذا الحد
ولم يكن صدوره في حد اخر قبله انتهى وفيه لن هذا الحجة دعوى بلا
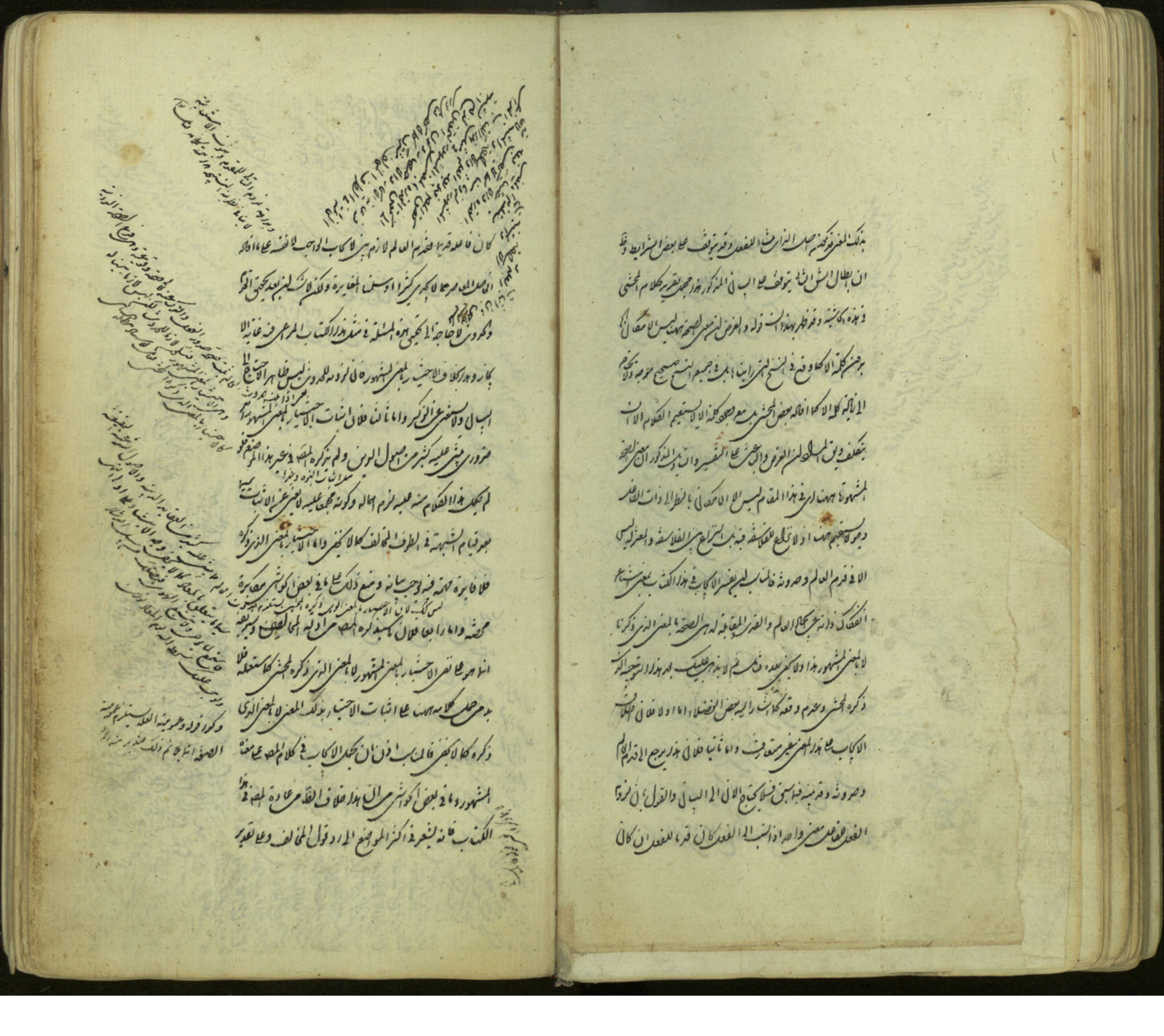
دليل اذ لعله كان اختلاف في اجزائه لانه ليس عدما محضا لا يجري
ذلك فيه بل امر نفس امري وقع العدم فيه فتامل قال واما خامسا
فلان المتقدس عن الغواشي والعلائق لكن معه اي امتداد فرض
ومع كل جزء من اجزائه وكل حد من حدوده معية غير متغيرة
على نسبة واحدة ومحيط بجميع اجزائه وحدوده على نسبة واحدة بحيث
ما كان ذلك الامتداد موهوما على ما تلي عليك غير مرة فاذا اختص
العالم بحد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يتميز تاخره وتخلفه عن
الباري الحق جل سلطانه اصلا فانه اذا كان امتداد الزمان الموهوم
بالقياس اليه سبحانه اجدر بذلك انتهى وفيه ان القول بالامتداد
المذكور ليس الا لتصحيح تحقق العدم قبل الوجود وقد صح ذلك ومن
تخلف العالم عن الحق سبحانه ليس الا ذلك لا انه كان الواجب في
وقت لم يكن العالم فيه حتى يرد ان الواجب بريء من الكون في الوقت
فلم يصح ذلك على انك قد عرفت انه يمكن القول بمقارنته في الوجود
للوقت في تصحيح التخلف بهذا المعنى ايضا فتذكر قال واما سادسا
فلان الزمان والمكان شقيقان متضاهيان مترضعان في

الاحكام من اثنين واحد ومن شيء واحد فكما وراء الامتداد
المكاني اعني فوق الفلك الاقصى المحدد للجهات العالم عدم صرف
لا خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا لا امتداد ولا نهاية ولا لا نهاية
واذا بلغ السطح المحدب منه انسان لم يمكنه ان يمد يده وسطها لا
لمصادم ومانع مقداري بل لعدم الفضاء والبعد والشيء والمكان
والجهة فكذلك وراء الامتداد الزماني عدم صريح لا ازل ولا لا ازل و
ولا استمرار ولا لا استمرار ولا نهاية ولا لا نهاية ولا زمانية ولا اتصال
فاستمع القول واتبع الحق ولا تكونن من الجاهلين بتوهين كلامه رفع مقامه
وتضعيفه لانه محجوب بمنتهى المقامات الحكمية فتدبر وقد ذكر
ايضا في تصانيف كلامه انه لا يجوز ان يكون الحدوث المتنازع فيه هو
الحدوث الذاتي لاتفاق الحكماء على الحدوث بذلك المعنى ولا الحدوث
الزماني لان من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان ومحله و
حامل محله والجواهر العقلية المفارقة لعوالم الازمان والاماكن
رب فكيف يظن بافلاطن وسقراط ومن في مرتبتهما من اساطين العلماء
والمتبعين انهم يقولون بحدوث الزماني للعالم الاكبر ويقولون ان النفس

نفس الزمان ومحله وحامل محله والجواهر المفارقة مسبوقة الوجود
بالزمان وحاصله للذات في الزمان وليس يتفوه بذلك من في دائرة
العقلاء والمحصلين ونحن نقول اما الحكماء فيجوز ان يكون كلامهم في الحدوث
الذاتي وكونه متفقا عليه بينهم ثم وكان منشأ الخلاف الى ارسطاطاليس و
امثاله من حظ ان ظن تنافي كلامهم وعدم فهمهم لما هو مركوز عند حقهم
الفارابي في الجمع بين الرأيين الا ان الظاهر كما يشهد به الفحص انه قد كان
التكلم في الحدوث الذاتي والمناظرة فيه شايعا بينهم فلعله ذهب بعضهم الى
القدم بذلك المعنى ايضا ولئن لم نظن ذلك في شان ارسطاطاليس وامثاله
ولكن المتكلمون فلا شك ان غرضهم اثبات الحدوث الزماني ايضا ولا استبعاد
فيه اذ مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الامتداد الموهوم فان المراد به ما
سوى الواجب تعالى من الموجودات والامتداد المذكور لا وجود له فلا اشكال
من جهة الزمان واما محله اي الحركة وحامل محله اعني الافلاك فلا محذور
في القول بحدوثهما زمانا على رايهم فانهم لا يقولون بالكلية والمحيطية
المذكورة بين اساطين الحكماء واما الجواهر العقلية فالعقل لا
يقول به المتكلمون والنفس لما كان فيها جهة مادية فيمكن ان يطلق

عليها الحدوث الزماني بهذا الاعتبار على انك قد ظهر لك بما سبق انه الحكم
لكن لبن كونها حادثة بمعنى انه كان زمان لم يصح فيه لكن الى انها موجبة
على وجه يصح الآن ذلك بل قد ظهر انه يمكن القول بكونها ذاتية اي مقارنة
للزمان ومع لا اشكال اصلا وهذان الوجهان يجريان في العقل ايضا
على القول بصحته كما لا يخفى هذا وقد ظهر مما قررنا ان القول الثاني المزبور
مما لا يمكن ابطاله بمثل هذه الوجوه ولهذا معنى حدوث العالم لا يصح بحيث
ما وصل اليه الا بالتمسك به بل بتيسر الآن ربط الحادث بالقديم ايضا
لا يصح الا بالتشبث بذلك فينبغي ان ينظر فيه هل هو مما يكلف الشرع
ام لا فان لم يكن مما يكلف به فيها ونعمت وان كان مما يكلف به على ما يشعر به
ظاهر بعض الآثار فيجب ترك الاقتحام فيه والوقوف عنه الشبهة عسى الله
ان يأتي بالفتح او امر من عنده انه ولي التوفيق **قوله** اقول اي
بمعنى ليس كما اعلم ان القدرة في المشهور يفسر بكون الفاعل بحيث
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اي يكون صدوره منه بالمشية والالة
والايجاب المقابل له بهذا المعنى هو ان يكون اصل الذات منشأ وسببا له
بلا الة كافعال الطبايع وهذا قد يكون اصل الذات كافيا في صدوره

صدور الفعل كالضوء للشمس مثلا وقد يتوقف على بعض الشرائط كالاحراق للنار
مثلا والاختلاف بين المليين والفلاسفة في قدرته تعالى بهذا المعنى والشك لما جعل النزاع
بين الفلاسفة والمليين وفسر القدرة بصحة الفعل والترك فلا يمكن ان يكون مسلكه ما هو المشهور
فانه يرجع الى المعنى المذكور وقد مر في انه لا نزاع للفلاسفة فيه فلذا فسر المحشي ما ل
المراد به لكن لا يكون شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه سواء كان امتناع
الانفكاك من جهة الذات او من الالة وغيرها والفلاسفة يقولون بالايجاب المقابل
لهذا المعنى فانهم قالوا بقدم العالم ولا يرجع ذلك المعنى الا اليه ولا ينافي الايجاب
بهذا المعنى قدرته بالمعنى الاول كما لا يخفى فالمحشي بعد ما فسر الكلام بما هو الصحيح على عذر
اشار الى ان الغرض انه لا يمكن حمل الصحة على ما هو ظاهرها اي الامكان بالنظر الى
ذات الفاعل فانه لا نزاع للفلاسفة فيه بل النزاع بينهم وبين المعتزلة ليس الا
في قدم العالم وحدوثه فالمناسب ان يفسر الايجاب المذكور بامتناع الانفكاك ذاتا
عن اثر العالم الذي هو المقابل للقدرة بالمعنى الذي ذكرناه ثم اشار الى انه يصح
ان يراد بالايجاب بذلك المعنى الذي ذكرناه على التشنيع انه لا حاجة الى النظر الى
المذكور او استلزام الايجاب بذلك المعنى للقدم ضروري لا يحتاج الى البيان نعم
ابطال الايجاب بالمعنى المشهور يحتاج الى ذلك البيان اذ قد عرفت ان المراد





الا في ثبوت المعنى المذكور لا يحول لك محالا دفع له سيما بعد قيام الشبه
في الطرف المخالف وهو ظاهر فيطلق عليه الدليل على ما قرره بعض الائمة
انما يمشي من جانب المصنف ومن يحذو حذوه واما الحكماء فلا عليهم اثبات
الاختيار بهذا الوجه لانهم لا يقولون بالحدوث الزماني على ما هو المشهور
وايضا انهم يجوزون الشيء على سبيل التعاقب فهم ممن لا يقول مع المصنف
الدعوى لكن الدليل هذا وانت قد اطلعت على هذا في تفسير القدرة بالصحة
بالمعنى المشهور لكنه اخطأ في نسبة الايجاب بالمعنى المقابل لها الى الفلاسفة
اللهم الا ان يطلع على قول بعض منهم بالايجاب بذلك المعنى كما ادعاه
بعض الاعلام على ما نقل في بعض الحواشي والله اعلم واعلم ان العمدة عندنا
في اثبات الحدوث الزماني هو الشرع حيث وقع عليه اجماع الملة وورد
به الاثار واما الدلائل العقلية عليه فمما لا يكاد يتم وح فاثبات الاختيار
بالمعنى الذي اردناه به مشكل لافضائه الى الدور لان اثبات الشرع و
صدقه يتوقف على الاختيار تعلق بذلك المعنى فاثباته به دور صريح
هذا في كلام الشيخ في مبحث العلم مع ما ترى في دفعه واما المعنى الذي ذكره
المحشي فيمكن اثباته به لان الاختيار بذلك المعنى لا يتوقف عليه ثبوت
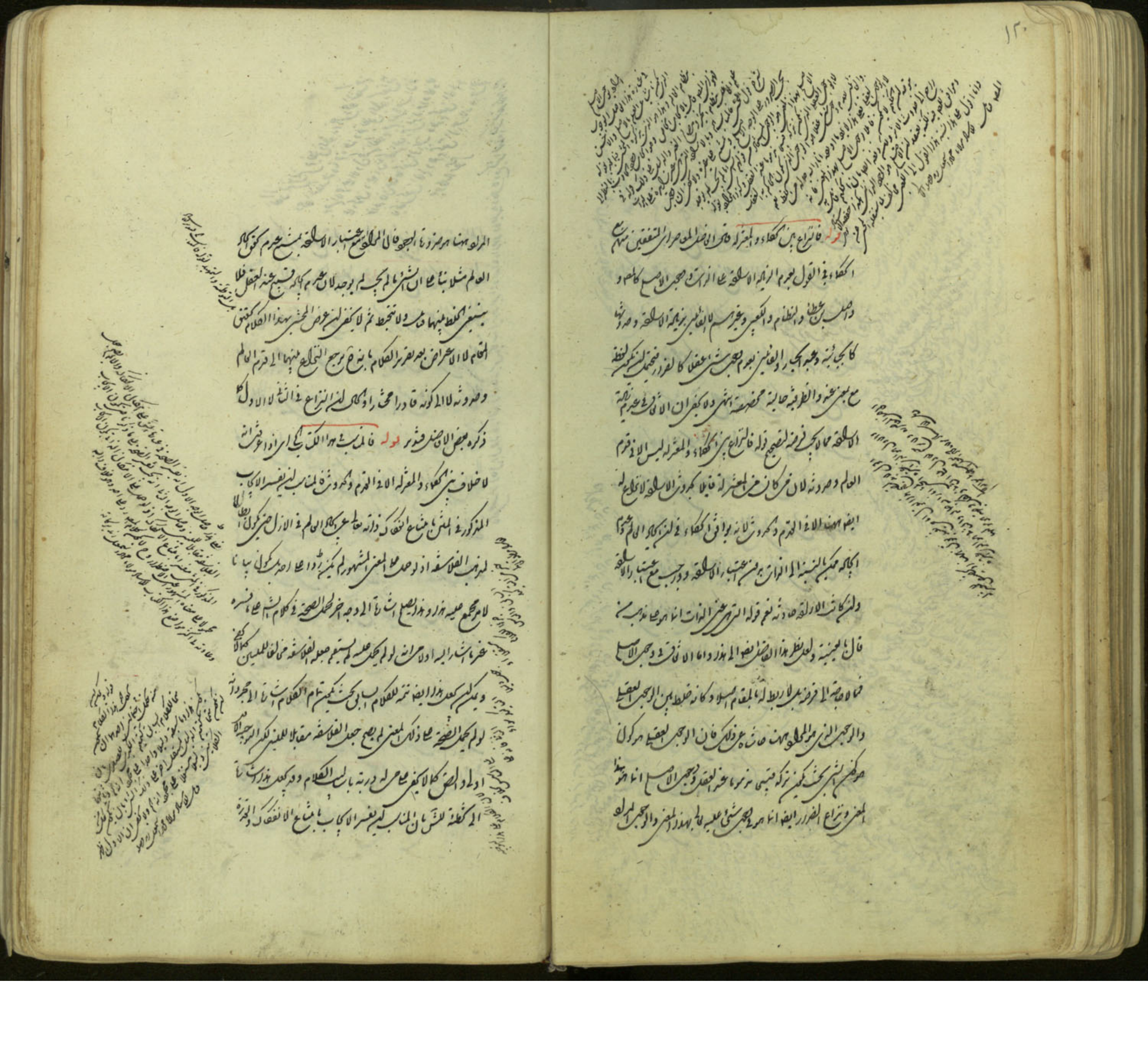
ثبوت الشرع كما لا يخفى هذا وقد حمل بعضهم صحة الصحة ههنا على الامكان الوقوعي
ولا يخفى فساده اما اولا فلانه لا نزاع بين الحكماء والمعتزلة القائلين بان الشيء ما لم يجب
لم يوجد في نفي الاختيار بهذا المعنى نعم القائلون بالاختيار بهذا المعنى انما هو الاشعري
وتابعوه والمصنف ليس منهم واما ثانيا فلان الايجاب بهذا المعنى لا ينافي
الحدوث كما لا يخفى وقد حمل بعض المحققين المعنى الذي ذكره المحشي للصحة على الامكان
الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عنه تعالى ولا وجه له الا ان يكون غرضه انه
حمل صحة الفعل والترك على الامكان الوقوعي لهما لا بمعنى كون كل منهما بدلا
عن الاخر حتى يرد ما اوردنا ان القائلين بالامكان يمكن احدهما في وقت اخر والامكان
الوقوعي مستلزم للوقوع على ما هو الحق فيلزم وقوع كل من الفعل والترك في
الوقت وهو باطل والايجاب المقابل له مستلزم له هذا وهذا المعنى الفرد
الى المعنى الذي ذكرنا في تقرير كلام المحشي لكنه تعسف جدا واعلم انه على هذا
لو حمل الامكان الوقوعي في كلام المعترض المذكور على هذا المعنى يندفع عنه
ما اوردنا عليه ولكنه بعيد عليه لان كلام المحشي ايضا يرجع الى هذا فليس حمل الاخير
ما ذكره فتامل قوله واراد به امكان الصدور تقف المقتضي المقصور
عن فاعله العلامة لان الامكان اما وصف للفاعل او للمفعول وكلاهما باطل

عنهم اما الاول فلانتفاء الجهة الامكانية عن الواجب تعالى عند من قسم واجب
الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات واما الثاني فلانه لو كان
لكان ممكنا فاعلم ان افعال الحق المختار صفة ممكنة الصدور الكل
اذ الامكان للممكن ضروري وهذا غريب جدا فان الامكان هنا اما الامكان
الامكان بالقياس الى الغير ومعناه عدم اقتضاء ذات الفاعل شيئا منهما الا
الامكان بالمعنى المصطلح وح فيمكن حيث بان يكون من الشقين اما الاول فلانه
لا محذور في جعل عدم الاقتضاء وصفا للفاعل اذ لا يلزم منه تطرق شوب
الامكان بالمعنى المصطلح اليه اصلا واما الثاني فلانه اذا كان وصفا للمعلول
كان بمعنى كونه بحيث لا يقتضي الفاعل شيئا من طرفيه وخلاصة افعال المختار
ليس كذلك اذ الفاعل يقتضي الوجود فيها البتة والامكان الضروري للممكن انما هو
الامكان الذاتي وليس الكلام فيه فتدبر فان قلت كان العالم صفة له
تعالى وهو على ما ذكرتم ليس بواجب بل ممكن بالنسبة الى ذاته تعالى فقد كان له
تعالى صفة ممكنة وهو ينافي ما قالوا ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات وح نقول في توجيه كلامه انه ان اريد بالامكان
الامكان بالقياس الى الغير فيستلزم البتة ثبوت صفة ممكنة للواجب تعالى

ما هو ذاته مع وان اريد الامكان الذاتي الذي هو صفة للمعلول فانعدامه عن
المختار انما كذلك وابطال الشق الثاني مع ظهور انه ليس بمقصود مما سبق الا ان
قلت الظاهر المسلم قولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ان ليس
للواجب الوجود جهة فضيلة وكمال منتظرة بل كل كمال وفضيلة وشرافة ثابتة له تعالى
بذاته بالفعل بان لا يكون امر بالقوة اصلا وقد ظهر انه فهو حاصل له بالفعل بلا ذكرى اصلا والاظهر
ان مرادهم انه ليس له صفة ممكنة فنقول ليس المراد ان كل ما يصدق له يجب ان يكون مقتضى
ذاته بذاته بل يجب ان يكون اما مقتضى ذاته بذاته او مع اعتبار صفة اخرى وح لا
فلا ابطال اذ لنا ان نقول ان ايجاد العالم واجب له تعالى مع اعتبار الارادة وانا
نقول انه ليس بواجب بالنسبة الى ذاته بذاته ولا ضير فيه فتدبر وقال الفاضل المعاصر
في دفع ايراد والده اقول الشبهة ليس محل كلامهم من قولهم واجب الوجود بالذات واجب
الوجود من جميع الجهات انه لا يمكن ان يكون في ذاته جهة وحيثية امكانية بحال الواقع ونفس
الامر لانه يجمع الجهات واعتبارات الوجودية العقلية التي بمحض تحليل العقل واعتبار المعتبر
واجب الوجود فانهم صرحوا بان ذاته تعالى من حيثية ذاته منشأ بعض الصفات ومنشأ
لا ثاره معلول ومتاخر عن ذاته من حيث انه منشأ صفة اخرى ومنشأ لا ثار ما
وقد صرح الشيخ الرئيس في سابع ثامنة الالهيات الشفاء لا نبالي بان يكون ذاته تعالى ماخوذة
بكونها ذلك

مع شائبة امكنة الوجود فانها من حيث هي علة الوجود ليست واجبة الوجوب بل ان
حيث ذاته بتهي وهو قريب مما ذكرنا في ذنب ولو سلم فلا يكفي ثم قال وبهذا ان
بين الامكان المذكور ليس وصفا للفاعل ولا هو الامكان الذاتي او الوقوعي للمفعول
الذي هو حالة بالقياس الى الوجود في نفسه بل هو صفة الصدور الفعل عن الفاعل وليس هو
نفس القدرة بل القدرة هو بها الفاعل مثل ولهذا الامكان كما مر الاشارة اليه
كما ان الاسلوبية مثلا الترجيح او الوجوب والقواعد الموجبة سواء كانت تامة او
ناقصة ليست اوصافا عليها ممكنة الصدور والاصدار عنها بل عللا لانها ممكنة الوجود في انفسها
بالنظر الى ذواتها او بالنظر الى العلل ايضا ثم ذكر في تمحيص المقام كلاما طويلا
راينا الاولى عدم التعرض لذكره لعدم تعلقه بالحرفية ولا يذهب عليك ان
الفرار عن كونه صفة للمفعول الى كونه صفة الصدور الفعل عن الفاعل مما لا يجدي طائلا
اذ لزوم كون كيفية الفعل مما زايد كما له لان صدور الفعل عن المختار ايضا
ممكن اذ الامكان للممكن ضروري وايضا انه وان جعل صفة للمفعول لكن لا شك
انه يستلزم ثبوت صفة ممكنة للفاعل ايضا فيبقى الاشكال بحاله ولا ينفع هذا
الجواب اصلا فتدبر قوله والتلازم بين معنييها فانه اذا كان الفاعل
بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كان لا محالة في ذاته مع قطع النظر عن

على المشية والاشية يصح منه الفعل والترك وان وجب الفعل بسبب المشية
او الترك بسبب عدمها واذا كان يصح منه الفعل والترك من حيث ذاته كان
البتة بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان المراد بانه ان شاء فعل اذا
فرض عدم مانع خارجي وكذا ان لم يشأ لم يفعل اذا لم يكن سبب مستقل خارج
انه اذا كان من حيث ذاته يصح منه الفعل والترك ولم يكن مانع ولا سبب
مستقل خارج كان البتة بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتأمل
واعلم ان بتحقيقه المحشي ظهر فساد ما توهم جماعة من الفضلاء بناء على ما رأوا
في كلام اكثر الفلاسفة انهم عرفوا القدرة بالمعنى الاخير من ان الفلاسفة الذين
يقولون بقدم العالم لا يثبتون للواجب تعالى القدرة الا بالمعنى الاخير وان القدرة
بالمعنى الاول انما ذهب اليه المتكلمون وقد تزلزل بهذا الكلام اسس
بنيان وجوه مسائله ظاهرها الا ان المتكلم بصحة الفعل والترك اما صحتهما في نفس
الامر او بالنظر الى ذات الفاعل والاول لا يقول به المعتزلة ايضا فانه
بناء على قولهم بان الشيء ما لم يجب لم يوجد وان فيما يقول به الفلاسفة ايضا
كما عرفت هذا مع ان بعض الفلاسفة مع كونه قائلا بقدم العالم قد عرف
القدرة بالمعنى الاول كما نقله المحقق الدواني وفي كلام المحشي ايضا اشارة اليه



قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة كما هو الى صار المحققين منهم
الحكماء في القول بعدم الزيادة الاسلفة على الزمان ووجوب الاصلح كالملحد و
داصل بن عطا والنظام والكعبي وغيرهم لا القائلين بزيادة الاسلفة وحدوثها
كالجبائية وعبد الجبار والقائلين بعموم وجوب شيء عقلا كالقرار فيحتمل التكلم لفظه
مع بعض عنه والظرفية حالية محضة انتهى ولا يخفى ان الاولى في عدم زيادة
الاسلفة ما لا يحتاج فرضه لتصحيح قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم
العالم وحدوثه لان من كان من المعتزلة قائلا بحدوث الاسلفة لا نزاع له
ايضا معهم الا في القدم والحدوث لانه يوافق الحكماء في ان الكلام الى العلم وان
الكلام ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الاسلفة وواجب مع اعتبار الاسلفة
ولكن كانت الارادة حادثة نعم قوله التي هي عين الذات انما هو على مذهب من
قال بالعينية ولعل نظر هذا الفاضل بعضها الى هذا واما الاولى في وجوب الاصلح
فما لا حاجة اليه فرضا بل لا ارتباط له بالمقام اصلا وكانه خلط بين الوجوب العقلي
والوجوب الذي هو المطلوب ههنا حاشاه عن ذلك فان الوجوب العقلي هو كون
حكم الشيء بحيث يمكن تركه فيستحق تاركه الذم عند العقل ووجوب الاصلح انما هو بهذا
المعنى ونزاع الضرر ايضا انما هو في وجوب شيء عليه تعالى بهذا المعنى والوجوب المراد
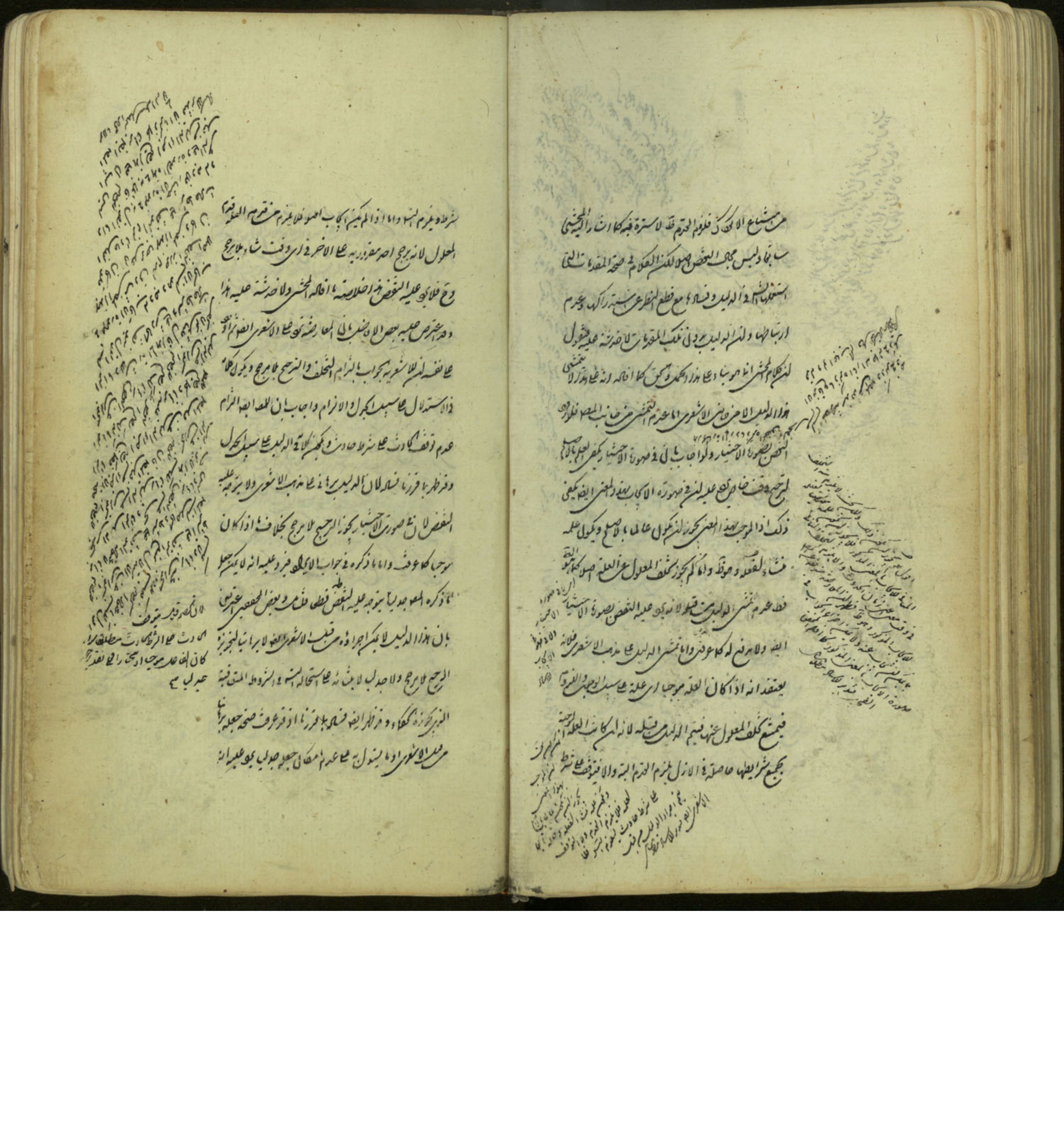
المراد ههنا هو ضرورة الوجود فالى المعلول عند اعتبار الاسلفة بمنع عدم كون الكلام
العالم مثلا بناء على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لان عدمه كالمحال يسمع عنه العقل فلا
ينبغي ان يخلط بينهما فما مر ولا تخبط ثم لا يخفى ان غرض المحشي بهذا الكلام تحقيق
المقام لا الاعتراض بعد تقرير الكلام بشرح يرجع النزاع بينهما الى قدم العالم
وحدوثه لا الى كونه قادرا مختارا ولهذا ان النزاع في الثاني لا الاول كما
ذكره بعض الافاضل فتدبر قوله فالمذهب هو الكل الحق اي اذا عرفت انه
لا خلاف بين الحكماء والمعتزلة الا في القدم والحدوث فالمناسب لتفسير الايجاب
المذكور في المتن بمتابع الانفكاك ذاته تعالى عن كلام العالم في الازل حتى يكون ابطالا
لمذهب الفلاسفة اذ لو حمل على المعنى المشهور لم يكن ردا على احد بل يكون بيانا
لامر مجمع عليه هذا وهذا يصلح اشارة الى وجه آخر لحمل الصحة في كلام الشارح على ما فسره
عن ما اشار اليه اولا من انه لو لم يحمل عليه لم يستقم جعل الفلاسفة من المخالفين كما لا يخفى
ويمكن ان يجعل هذا ايضا تتمة للكلام السابق لحسن تمام الكلام اي انما الاحوج الى
لو لم يحمل الصحة على ذلك المعنى لم يصح جعل الفلاسفة مقابلا للملين لكن الاحوج الى
ادلة الدليل كما لا يخفى على من له دربة باسلوب الكلام وقد يجعل هذا اشارة
الى كلام الشارح بان المناسب لتفسير الايجاب بامتناع الانفكاك والحركة

بمقابلة الذي ذكره هو صريح في المرام لا بالصحة التي يتبادر منها خلاف المراد
الذي ليس بمحل النزاع ولا يكون بحث بعيد **قوله** بامتناع انفكاك ذاته تعالى
عن ايجاد العالم في اكثر النسخ الحاضرة ان هذا التفسير ليس على ما ينبغي لان المناسب ان
يفسر الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن الذات الا انتهى ولا يخفى ما فيه
فان العبارتين بمنزلة واحدة مآلا ومؤداه لان من فسر به اراد ان فيه ما يكون
كما لا يخفى وقال بعض الافاضل ان النكتة فيه الاشارة الى ان لا ايجاب ولا اختيار
اعتبار لهذا المعنى في طرف الفاعل لكون الفعل بحيث يقتضي ذاته ان لا
ينفك عن الفعل فلا ايجاب لكون الذات ذا [illegible] لا في طرف الفعل فانه
القدرة انتهى ولا يخفى ان القدرة ليس امتناع انفكاك العالم عن ذاته بل
لازم له وكذا هو لازم له لازم لامتناع انفكاك الذات عن العالم ايضا
فلا وجه لذكر هذه النكتة فتدبر وقال الفاضل المعاصر انه للاشارة الى ان
الانفكاك ايجاد تخصيص ما كان من جانب الفاعل بسبب القدرة والعلم
والارادة [illegible] المعاني بمقتضى العلة التامة يستحيل عنده [illegible] انتهى وفيه
ما فيه **قوله** ولا حاجة في اثبات [illegible] في اكثر النسخ الحاضرة ان في
التطويلات ما اراد ذكر الدليل الذي اوردوه لكيفية الاثبات قدم العالم حيث

حيث قالوا ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
فيلزم التسلسل في الشروط ولما اورد عليهم النقض بالحوادث اليومية المتسلسلة
[illegible] المبدأ تشبثوا بعدم الاجتماع وانه لا استحالة فيه كما في
الشروط المجتمعة فاشار الشارح الى توجيه النقض عليهم بقوله ويلزم التسلسل في الشروط
متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال ايماء الى ان التشبث في جواب النقض
بعدم الاجتماع غير مجد فالتطويل ليس لاحتياج المقام اليه بل لبيان
طريق آخر في توضيح عبارة الملخص كانه يدعي ان الوجه الذي ذكره الكل
جلي فاعرض عنه لظهوره وتعرض لما فيه خفاء مع الاشارة الى
الفائدة المذكورة انتهى ولا يخفى ما في وجهيه من التكلف اما الاول
فلان تطبيق الدليل بمقدماته لا احتياج اليها اصلا للاشارة الى [illegible]
على دليل ولم يخرج لما عن [illegible] ومع ذلك فان استحالة التسلسل
على سبيل التعاقب امر مشهور عن المتكلمين [illegible] لا يحتاج الى الاشارة
اليه فكيف في هذا الوجه [illegible] انه مما لا وقع فيه كثيرا لان الحكماء لا
يقولون باستحالة التسلسل على سبيل التعاقب فلا نقض عليهم على معتقدهم
ولكن المتكلمين يلزمهم القول باستحالة التسلسل على سبيل التعاقب لا [illegible]

بهم كما لا يخفى نعم يمكن ان يكمل كلام الشارح بحيث يتم في ابطال جز
على الدليل المذكور وهو انه كما قلتم ان التسلسل اللازم في الحوادث
اليومية على سبيل التعاقب كذلك يمكن ان يقال التسلسل اللازم لحدوث
العالم لم يكن الا على سبيل التعاقب فلا استحالة وفيه انه ح يلزم قدم نوع
الحادث ومن لم يجوز قدم العالم لم يجوز هذا ايضا ويجوز بعضهم ذلك
مما لا يعبأ به هذا واما الثاني فلان ترك دليل في الظهور ومخالفة
مقدمات لا يجري فيها اصلا اليه حتى يصير طريقا اخر فيه خفاء جدا فيجب
العدول قطعا قوله هذا الاستدلال انما يتأتى اعلم انه اذا حمل
الايجاب على المعنى المشهور فلا ريب في انه اذا لم يكن العالم قديما لتوقف
على شرط حادث وتم الدليل ولو اجري الدليل على تقدير الاختيار
ايضا بان الذات مع الاستقلال ان كان كافيا لزم القدم
والا لتوقف على شرط حادث فالكلام في صدور الاختيار
بقول المص على ما نبه اليه ان العلم بالاصلح الذي يوجب الذات كان
لترجيح ان الحدوث ولا يكون ح الشرط اخر فلا يلزم التسلسل واما في
صورة الايجاب فلما لم يكن علم واختيار فاما ان يكون الذات

الذات كافيا فيلزم القدم او يتوقف على شرط فيلزم التسلسل فالدليل تام
ولا يرد عليه النقض على مذهب المص هذا ولكن بقي ان ما نسب الى المص لا
له وجه صحة لان الذات مع العلم والاستقلال اما ان يكون كافيا في صدور
الفعل فيلزم القدم البتة او لا فيتوقف على شرط والقول بانه شرط
باعتبار العلم بالاصلح يرجح وقتا خاصا مما لا يعقل الا اذا كان
لذلك الوقت مزية باعتبار كونه اصلح مثلا او غير ذلك فيتوقف ح
على حضور ذلك الوقت وح ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اليه فهذه
ويقول الذات مع العلم والاستقلال
شبهة قوية على قدم العالم لا تنحل الا بالقول بان الزمان الموهوم
والتزام التسلسل على التعاقب اما مطلقا او فيه لعدم الحجة وهو لا يمكن
عن انفكاك والعلم جميعه كان ثم ان نسبة ذلك الى المص لم اقف
على ما صدر من كلامه في هذا الكتاب بخلاف ذلك فانه قال في بحث
واختص بالحدوث لوقته اذ لا وقت قبله ولم يذكر حديث جواز التخلف
اصلا ثم ان الاشعري ايضا يمكنه التمسك بهذا الدليل على نفي الايجاب
المذكور فانه اذا اورد عليه النقض بصورة الاختيار يجيب بجواز الترجيح
بلا مرجح للمختار وهو ظ واما اذا اجاب الايجاب على ما ذكره المحشي



لا يلزم من استحالة مقدمة في الدليل جدلا ان يكون جميع مقدماته ما يسلّم

بل يجوز ان يكون بعض مقدماته مما يعتقده المستدل كونه برهانيا وان

لم يسلّم الخصم ذلك وقال الفاضل المعاصر في حواشي التجريدية من ان

اجراء الدليل المذكور من قبلهم غير تام اذ هم يجوزون تخلف المعلول عن العلة

التامة واستحالته انما هي في الدليل فرع ان المذكور في الاستدلال

هو التخلف عن الموجب التام وهو باطل لان العقلاء لكن الاشاعرة يجوزون

الموجب مطلقا لا انهم يجوزون التخلف كيف وهو في قوة اجتماع النقيضين واما

تخلف المعلول عن العلة التامة فهو وان كان جائزا عقلا عندهم لكنه

غير واقع ومستحيل عادة نعم تخلف العلة التامة عن المعلول بمعنى انفكاك ذاته

في الازل عن الحكم الفعل مطلقا جائز وواقع عند اكثر المتكلمين لان ذاته

مع علمه والارادة علة تامة في الازل لوجود العالم عندهم من موجب تام عند المص

وكذا واحد وقسم والعالم غير موجود فيه وبناء تجويز ذلك عند كل من طائفة

امر وعند المص هو العلم بالاصلح انتهى وخلاصة ما افاده في دفع الاعتراض

صحيح بالنسبة الى ما ذكرنا من انهم لا يجوزون تخلف الموجب والكلام في

الاستدلال انما هو فيه ولكن ما نقله من ان تخلف المعلول عن العلة

التامة انه جائز عقلا عندهم ما لم افض على ما حضره بل ظاهر كلام المواقف وشرحه انهم

يقولون باستحالة التخلف عقلا قال في المواقف لا سلكه القديمة توجب المراد وفي

شرحه اي اذا تعلقت الارادة القديمة بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه

عن الارادة اتفاقا من اهل الملة والحكماء انتهى وايضا اوردوا في بحث الاختيار من جانب

القائلين بالايجاب السؤال بان قدرته متعلقة في الازل بهذا الطرف وبه يجب وجوده

ومع هذا الفرق بين الموجب والمختار واجابوا بان الفرق انه بالنظر الى ذاته

مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان وجوب الطرف الاخر

شرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاته كما في الموجب الذاتي ولا يمتنع عقلا تركه

بالفعل بدلا من الترك وبالعكس واما الموجب فانه يمتنع تأثيره في احدهما ويمتنع في الاخر

عقلا انتهى وتوضيح المقام ان مذهب الاشاعرة هو ان الفعل بعد تعلق الارادة به

يصير واجبا ومرادهم بامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة هو هذا اي يمتنع تخلفه عن الكل

بعد تعلق الارادة به واستجماعه لجميع الشرائط ليكن تعلق الارادة به ليس بواجب بل الفعل

المستجمع لجميع الشرائط يمكن ترك الفعل ولذا لا يرد ما اعترضوا جواز الترجيح بلا مرجح والمطلوب

بنفيهم الايجاب هو هذا اي ليس شيء من الافعال مما يجب صدوره عن الفاعل فان عدم

الارادة له ممكن وان لم يصدر ذلك وان كان بعد تعلق الارادة يجب الصدور

فان قلت على هذا يكون مبنى ما ذهب من تفسير الدليل على مذهب الاشعري قلت وجهه ظاهر
جدا فان الاشعري يقول انه اذا كان الفاعل موجبا لا بد ان يكون مسبوقية واجبة
الصدور متوقفة على جميع الشرائط لو كانت حاصلة في الازل يجب القدم والا توقف
على شرط حادث واما اذا لم يكن موجبا فيجوز ان يكون جميع الشرائط حاصلة في الازل
ولكنه لم يتعلق الارادة في الازل فلم يوجد الفعل ولو تعلقت به فيما لا يزال
وجد الفعل فثبت وقرار دخله في كلام الشارح العلامة … لكن اخر لكن انفع على المحشي
ولما كان منشأ فعيل ما قررنا لم يتعرض لنقلها مخافة … الاطناب وملالة الاصحاب
هذا والحق المعاصر بعدما ذكر انه لا يمكن ان يكون هذا الدليل برهانيا من قبل
المص قال قلت يجوز ان يكون تلك المقدمة مسلمة الحكماء ويمكن اثباته
قبل المص الزاما عليهم حتى يمكن … قلت الظاهر انها غير مسلمة عندهم ايضا لانهم
يقولون في استناد الكائنات الحادثة بوجود قديم مستمر متجدد متصل واحد
ذي اعتبارين كالحركة … شرطا لكون … لاخر مستندا بالقديم
السرمدي كما سيجيء في محله انتهى واقول لكن هذه المقدمة مسلمة عند الحكماء
جدا اذ لا يرى ان تصفح كتبهم في انهم يتوسلون بها دفع الشبهة عن انهم قالوا باستناد
الحوادث الى الحركة وهي كحو واحد قديم بلا توقف على شرط فلم يكن المقدمة

المقدمة عندهم … ان نظرهم الى ان الحركة لها اجزاء غير متناهية يتوقف كل جزء منها على سابقه
وح لا باس باستناد الحوادث اليها اذ توقف كل حادث على شرط حادث على سبيل التعاقب فيه
وقرار اوضح ذلك ووقف وجوه الاخر فيما علقت على الشرح … في ذلك لانه على تجويز
هم استناد الكائنات بقديم بلا توقف على شرط حادث كيف ولو جوزوا ذلك فلما لهم ان يكونوا
تلك الحركة وتوسطها فيما توسطوا فانهم قالوا توجه لئن يلزم عدم امكان جعله … ما ذكراه
فتذكر ويمكن ان يقال انه ليس غرض المحشي الا انه لا يمكن جعل هذا الدليل برهانيا من قبل المص
ولا يمكن صحة جعله جدليا ولا دفع فيه فهم واعلم انه بناء على ما نسبه المحشي الى المص يمكن
الايراد عليه بقوله الحكماء من انه اذا استجمع شرائط التأثير استحال تخلف المعلول فهو يبطل
الدليل عليه ولا نقض لانه على هذا ان كان جميع الشرائط حاصلة في الازل فيجب
العالم … فيلزم القدم والا فيه توقف على شرط ويلزم التسلسل فيعرض الصواب …
ما حاصله من انه يجوز تخلف الفعل عن الفاعل المستجمع … على ما نسبه اليه المحشي
وظني ان هذا التوجيه اولى مما ذكره المحشي فتأمل اذ على تقدير هذا الاحتمال …
الا انه لو اجرى هذا الدليل قبل مذهب الاشعري وسلم المقدمة المذكورة فيجيء المعارضة ايضا
[illegible]
فلا يتم شيء من الدليل والمعارضة فعلى التقديرين لم يتم الدليل كما عرفت فتدبر قوله

بل لعل لمن يقول لمن الى لم قديم قد اجرى الدليل او لا على اثبات الايجاب المستدع فيه
ظاهرا دبهما على اثبات القديم الذي هو المستدع فيه حجة على زعم المحشي فتقليد بحكمه ابن
التردد بين الاضطرار البطلان فانهم لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكره في الاستدلال
او كلف العنزان يه عن المنع كما في المشهور فالترديد انما هو لمجرد تغير العبارة و تحقيق
ليس يمكن الاول اشارة الى تحرير الايجاب والثاني الى الاختيار كما افاده بعض الفضلاء والمقصود من هذا

قوله واما على لمن القول الخ في الحواشي القديمة لا يكفي ساقاه ما ذكره في ذلك
اكما حصل الاتفاق او الالزام لمن هذا الاستدلال انما يناسب بعض الاشعري الشيعي والظاهر وجه
المنافاة ما ذكره لي بعض المعاصرين لمن قول المحشي القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث عند اكثر المتكلمين اي الاشاعرة والمعتزلة فكيف يصح استعماله في مطلوبهم
بان الحكم بان من سلسلة هذا الاستدلال ثابت بعض الاشعري هذا او دفعه ظاهر فان غرضه
قول الاشعري بهذه المقدمة على اطلاقها يابى في قولهم بها على تقرير الايجاب فغرض المحشي لمن هذه
المقدمة لم يثبت عند المصنف واكثر المتكلمين على اطلاقها ولا ايضا لازمة لغرض مخصوص الايجاب
الذي قصدوا ابطاله فلا يمكن استعماله في ابطاله واثبات الاختيار المقابل له نعم لما كان لازما للايجاب المطلق
فيمكن للاشعري الذي لا يقول بالايجاب اصلا ابطال مطلق الايجاب بها فظاهر انه لا منافاة في ذلك وقال الفاضل المعاصر
اقول في دفع هذه المنافاة لمن الاشاعرة في هذا المقام مطلوبين كما سيقول المحشي الى ما لا يخفى

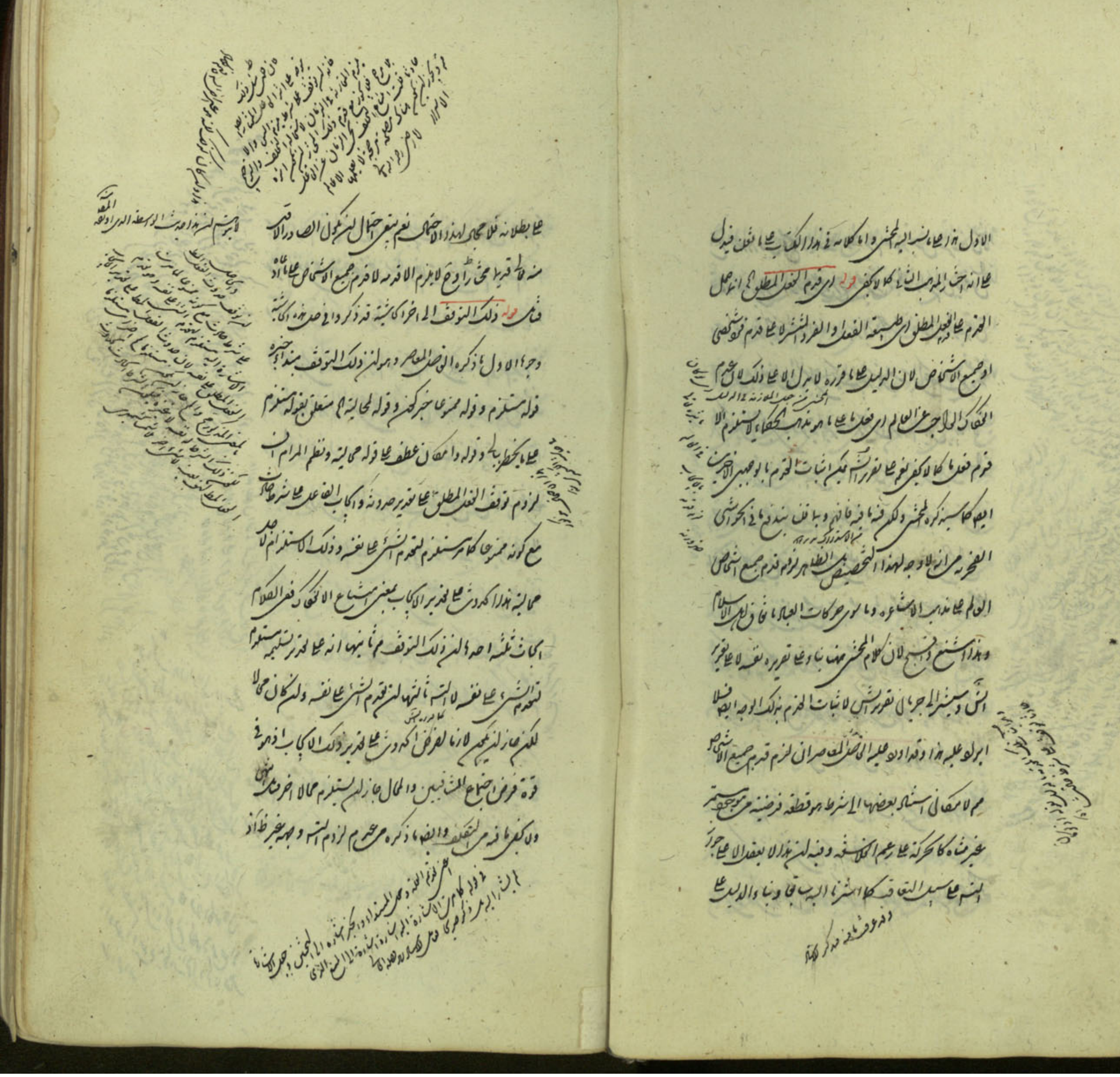
تمام المستلزم للقدم المرفوض بالكلية ونافيهما نفي مطلق الايجاب المشترك
بين الكلية والمصنف بل اثبات الاختيار المستلزم لجواز الترجيح بلا مرجح المخصوص بهم
والمقدمة المذكورة وان كانت غير مسلمة عندهم ايضا ولا لازمة لغرض الايجاب
الاول لكنها لازمة لغرض الايجاب الثاني على زعمهم بل لنفي الاختيار المخصوص بهم
فيصح استعمالهم في اثبات المطلق اثباتا على الاول فان قيل كيف يجوز عندهم
لزوم تلك المقدمة لغرض الايجاب المطلق ولا يجوز للايجاب الخاص قلنا عدم لزوم
تلك المقدمة للايجاب الراجع الى القدم من جهة ان فرض الحدوث المذكور فيها
ينافي الغرض ذلك الايجاب الذي لا شبهة فيه اذ محصل الكلام ان على
تقدير قدم العالم لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث وبطلانه
بخلاف الايجاب المطلق فانه لا منافاة بين فرضه وفرض حدوث العالم
فيحتمل لزوم تلك المقدمة على فرضه هذا الاول انتهى ولا يكفي عدم توجه
السؤال المصور بان قيد على ما ذكرنا فانا لا نقول بعدم لزومها للايجاب
الخاص بل نقول انه ليس لخصوص ذلك الايجاب وحده فيه لزومها
فلا يمكن استعمالها في ابطال خصوص ذلك الايجاب واثبات الاختيار المقابل

من الايجاب الذي يجري المقدمة المذكورة في ابطاله ايضا نعم يمكن استعماله في
ابطال مطلق الايجاب كما هو رأي الاشعري فلا يرد هذا على انه يمكن
ان يقال هذا الايجاب الذي يقول به الحكماء معنى آخر غير الايجاب الذي يقول به
الحكماء والمعتزلة اي صدور الشيء بالوجوب واللزوم وليس في دائرة فلا يلزم
من لزوم تلك المقدمة لذلك المعنى لزومها له ايضا وفيه ان الايجاب المذكور
ولئن كان معنى آخر لكن لا شك انه مستلزم لذلك المعنى اذ امتناع الانفكاك
عنه لا يمكن الا اذا كان صدوره عنه بالوجوب واللزوم واذا كان مستلزما له
فيكون مستلزما للازمه ايضا فلا يرد النقض بمثل ما ذكرنا اولا فتدبر
ما ذكره هذا الفاضل في جوابه فلا يخفى ما فيه من التعسف والتكلف مع انه على
ما ذكره يجري المقدمة المذكورة لا زيادة بخصوص الايجاب الذي يقول به المصنف
لا ما يقول به الحكماء ايضا فلا يمكن للاشعري نفي مطلق الايجاب به وايضا
قد صرح هو نفسه فيما بعد بان المط في ذلك الكلام الالزام لا التحقيق لنظره الى ما
ذكرنا من تغاير المعنيين ويمكن حمل كلامه لتدبر هذه المقدمة لازمة
لذلك المعنى المطلق لا للمعنى الآخر ولئن كان مستلزما له اذ قد فرض

فرض فيه امر محال ويجوز انفكاك اللازم عن الملزوم على التقدير المستحيلة
لكن لا يخفى ما في انطباق كلامه على هذا من التكلف قوله ولا لازما لغيره
الايجاب المذكور حتى يصح اجراء الدليل فيه قبل المصنف الزاما للحكماء كذا افاده
بعض الفضلاء ولا يخفى ما فيه فانه لو كان لازما لغير الايجاب كان
الدليل جاريا ايضا لا الزاما والا لزم ان يكون جميع البراهين كلية
الزامية فالمحشي لم يتعرض لاحتمال الالزام هنا ولكنه قد ظهر حاله
ما ذكره في اول الشبهة من انه لو اجرى الدليل بناء على تسليم تلك
المقدمة فيتوجه المعارضة ايضا كما عرفت فتدبر قوله بل جوزوا ترجيح
الى غير ما ذكر اولا انه يمكن للاشعري استعمال تلك المقدمة في نفي مطلق
الوجوب واللزوم ثم ترقى هنا الى انه يمكن اولا اثبات اصل جواز
الترجيح بلا مرجح بهذا الطريق هذا وقال لو فرض المعارضات ردا لما
ان نفي الايجاب مطلقا لا يكفي في امكان الاستدلال بما ذكر بل يجب
مع ذلك القول بجواز ترجيح الفاعل احد مقدوريه على الآخر من
غير مرجح كما هو مذهب الاشاعرة اذ للنافين للايجاب مطلقا قولان
كما ذكره الامام الرازي في الاربعين وسيجيء نقلا عن المص الاول للشيخ

الفعل عن القادر موقوف على داع يصير الفعل بسببه اولى بالوقوع
الا انه لا ينتهي الى حد الوجوب حتى ينتفي الفرق بين الموجب والقادر والثاني
انه لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح اليه اصلا بل القادر هو
الذي يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح والاستدلال المذكور انما
يصح للقائلين بان في حكم الازل تعين وعدم مشي الدليل من القائلين بالاول
غير ظاهر لان لهم ايضا ان يقولوا لو كان صدور الفعل عن القادر يتوقف الى
داع يوجبه لزم قدم العالم او التسلسل واما اذا لم يكن الداعي موجبا
بل موجبا للاولوية فلا يلزم شيء من ذلك اذ يمكن ان يكون ذلك
الداعي في الازل ولم يوجد الفعل فيه بل يوجد فيما لا يزال لانه
لا يمتنع تخلف الفعل عن السبب الغير الموجب والقول بان مع تلك الاولوية
ان امكن الفعل والترك معا فلا يكفي في صدور الفعل بل لا بد من
سبب اخر ضرورة كلام اخر مشهور في ابطال الاولوية ولا دخل له
بما نحن فيه فتامل قوله من فرق الوجوب واللزوم قال بعض الفضلاء اي
بدون اللزوم والوجوب في الاحتياج الى الالة كما هو زعم المص والمعتزلة
من انه لا بد من مرجح في الفعل يوجب تعلق الالة مثل كونه اصلح

اصلح للصدور فان الاصلح واجب على الله تعالى بزعم المص وبعض المعتزلة فان الاشاعرة
قالوا المختار يرجح بارادته من غير مرجح يوجب تعلق الالة ولئن كان بعد تعلق الالة
وجب الاثر فلا يتوهم ان الاشاعرة يقولون بوجوب الفعل والاثر بعد تعلق
الالة بل القول بان الشيء ما لم يجب لم يوجد متفق عليه بين الكل الا شرذمة قليلة من
المتكلمين القائلين بالاولوية الغير التامة فالوجوب واللزوم اللذين نفيهما الاشاعرة
وجوب تعلق الارادة بسبب موجب له كالاصلحية مثلا لا وجوب الفعل بعد الالة
فلا تغفل وقد اعترض عليهم بان ما ذكر من وجوب الفعلات بعينه في تعلق الالة
ايضا انتهى كلامه رفع مقامه ويتراءى من ظاهره انه خلط بين الوجوب الحاصل بها
والوجوب المستعمل في قولهم الاصلح واجب عليه تعالى وقد عرفت سابقا الفرق بينهما
هذا ويمكن توجيه كلامه بان قوله فان الاصلح واجب تعليل لصلاحية الاصلحية
للمرجحية وايجابه لتعلق الالة لا لانه مستفاد من كلامهم لان الاصلحية موجبة للتعلق
الالة عندهم قوله فانحصر في الاستدلال بما مر سابقا في اثبات انه تعالى
يتولد من الى ما نثره لها في العالم ليس الا كان بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة
واما ما ذكره الشارح هو نفي مطلق الايجاب فلا يناسب مذهب المص بل انما يناسب
مذهب الاشعري كما عرفت مفصلا فتذكر ولا يخفى ان في كلام المص اختلال كثير



الاول هو ان علما بالنسبة الى المحشي واما كلامه في هذا الكتاب على ما اتفق فيدل
على انه اختار المذهب الثاني كما لا يخفى قوله اي قدم التعلق المطلق في انه حمل
العزم على التعلق المطلق اي طبيعة الفعل والفرد المنتشر لا على قدم فرد شخصي
او جميع الاشخاص لان الدليل على قدمه لا يدل الا على ذلك لان عدم
انفكاك الواجب عن العالم اي فعل ما على ما هو مذهب الحكماء لا يستلزم الا
قدم فعل ما كما لا يخفى بعم على تقرير الشيخ يمكن اثبات العزم بالوجهين الاخرين
ايضا كما سيذكره المحشي ولكن فيه ما فيه فانهم وبما قلنا سيندفع ما في الحواشي
الفخرية من انه لا وجه لهذا التخصيص بل الظاهر لزوم قدم جميع الاشخاص
العالم على مذهب الاشاعرة وما سوى حركات العباد على ما في الاسلام
وهذا الشيخ والشيخ لان كلام المحشي مبني على تقريره نفسه لا على تقرير
الشيخ وشيخنا الحجر اي تقرير الشيخ لا لاثبات العزم بذلك الوجه ايضا فلا
ابراد عليه هذا وقد اورد عليه الى فاضل المعاصر ان لزوم قدم جميع الاشخاص
مع لا يمكن استناد بعضها الى الشرط هو قطعة فرضية من موجود غير
متناه كالحركة على زعم الفلاسفة وفيه ان هذا لا يعقل الا على جواز
الشرط على حسب التعاقب كما اشرنا اليه سابقا والدليل على

دفع وقد ذكر
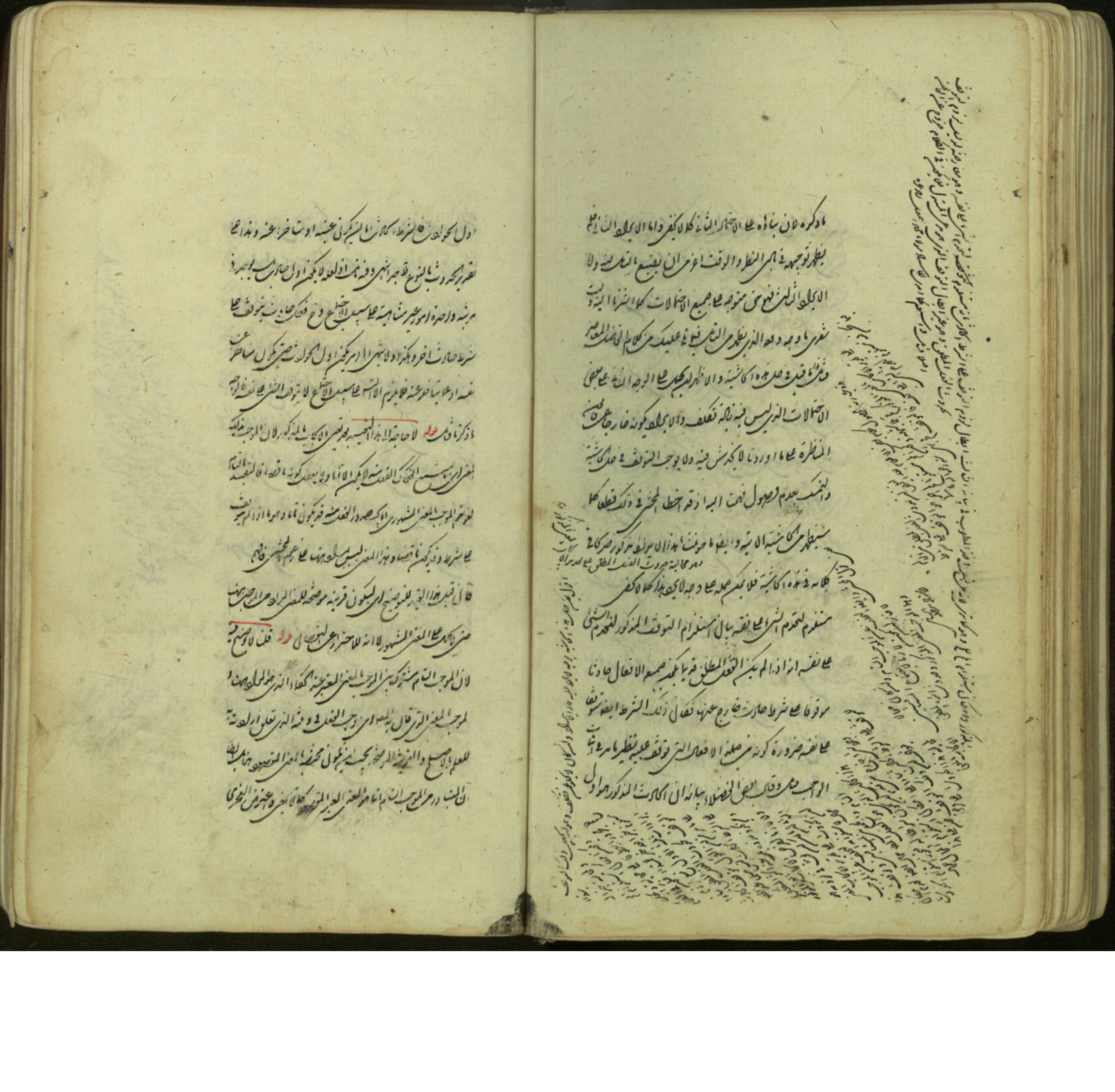
على بطلانه فلا مجال لهذا الاحتمال نعم يبقى احتمال ان يكون الصادر الاول
منه لا قديما محضا او وح لا يلزم الا قدمه لا قدم جميع الاشخاص على ما قد
قلنا قوله ذلك التوقف الى اخراه كانه قد ذكر وا في ضمن هذه الكلية
وجه الاول ما ذكره الفاضل المعاصر وهو ان ذلك التوقف مبتدا وخبره
قوله يستلزم وقوله ممنوع خبر ثان وقوله لمحاليته متعلق بقوله يستلزم
على ما يخطر بالبال وقوله وامكان عطف على قوله محاليته وتعلم المرام ان
لزوم توقف التعلق المطلق على تقدير حدوثه وايجاب الفاعل على شرط حادث
مع كونه ممنوعا كما مر يستلزم تقدم الشيء على نفسه وذلك الاستلزام لاجل
محاليته هذا الكلام على تقدير الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك فهي الكلام
احتمالات ثلثة احدها ان ذلك التوقف مع ثانيها انه على تقدير تسليمه مستلزم
لتقدم الشيء على نفسه لا ان ثالثها لتقدم الشيء على نفسه ولكن كان محالا
لكن جاز ان يكون لازما لفرض الحدوث على تقدير ذلك الايجاب اذ هو في
قوة فرض اجتماع النقيضين والمحال جاز ان يستلزم محالا اخر فلا
والا يكفي ما فيه من التكلف والاعتراض ذكره من عدم لزوم الشيء وجهه غير ظاهر

بجواز الزام الزام الشيء ايضا الا انه يلزم في صورة التسلسل ايضا يلزم
تقدم الشيء على نفسه فهو محذور لكن فللمعترض ان يمنع لزوم التسلسل
ويقول ان ذلك الشرط الحادث يتوقف على نفسه لا على شرط
اخر حتى يلزم التسلسل فلا يلزم الا تقدم الشيء على نفسه نعم لو لم يلزم في
صورة التسلسل تقدم الشيء على نفسه لما كان لهذا الايراد مجال فتأمل فيه
واما البحث الثالث ففيه انه خارج عن اداب المناظرة لانه اذا سلم
محالية الحدوث على هذا التقدير فيثبت مطلوب المستدل اذ ليس غرضه
الا انه على تقدير الايجاب يلزم القدم وهو قد سلمه فلا ايراد عليه لا
يقال الكلام على التقرير الثاني والثالث للمحشي في صحة اجراء الدليل على هذا
الوجه لانا نقول ان للسائل ان يقول انا لم نتمسك بمحالية الحدوث
على هذا التقدير وسلمنا جوازه وتممنا الاستدلال فليس كلامكم علينا
الا انا ارتكبنا التطويل واما الايراد بان الحدوث على هذا التقدير محال
فلا يتم استدلالكم فلا يظهر ما هو مدعانا نعم لو اجرينا الدليل على
تقدير محالية هذا الحدوث لورد علينا مع ارتكاب التطويل هذا

هذا الايراد لكن ليس كذلك اجرينا الدليل على فرض جواز الحدوث
على ذلك التقدير فلا ايراد علينا نعم ارتكبنا التطويل فتأمل وتنبه ما نقله
الفاضل المعاصر عن والده ومولانا قوله لمحالية سنده للمنع اي يمكن ان لا يتوقف
الفعل المطلق على فرض الحدوث والايجاب الى حين على شرط بناء على ان
الحدوث على هذا التقدير محال والمحال يمكن ان يستلزم محالا اخر هو عدم
التوقف على شرط وقوله يستلزم الذي هو خبر المبتدأ دليل اخر على
بطلان التوقف فعلى هذا يكون المشار اليه بقوله كما مر اصل المنع لعدم وجود
العاطف انتهى ما نقله وبعض المحققين ذكر في حل الحاشية هذا الوجه ولكن
نقل انه في بعض النسخ وقع ولمحالية مع العاطف وح فيكون المنع مستندا
بسندين وعلى نسخة لم يوجد العاطف حمل قوله كما مر على الاشارة الى قوله
قبيل هذه الحاشية اي قدم الفعل المطلق يعني فيرجع الاشارة الى ان
المراد حدوث الفعل المطلق والمنع مستند بسند واحد هو قوله لمحالية
وفي بعض الحواشي حمل قوله كما مر على هذا التوجيهات الثلاث الا ما ذكره
قبيل هذه الحاشية من لزوم القدم للايجاب بالمعنى المذكور بعد قوله فيكون
حدوثه على هذا التقدير محالا فقوله لمحالية بيان لما هو المشار اليه فتأمل

ثم لنا قوله يستلزم على هذا التوجيه يحتمل وجهين كما ذكره بعض الفضلاء احدهما
لنا نمنع عن اعتراض على الدليل بان التوقف الذي اخذ فيه باطل لانه يستلزم
تقدم الشيء على نفسه فيكون في الكلام اعتراضان احدهما منع التوقف بناء على جواز
استلزام المحال للمحال وان في ابطاله كونه مستلزما لتقدم الشيء على نفسه وبينهما ان
يمكن تحقيق المقام بان ذلك التوقف الذي هو التالي ولئن كان لزومه لمقدمه
ممنوعا بناء على السند المذكور فحال الاستدلال من هذه الجهة عليل لكن بطلان
لزوم الدور كما هو باطل من جهة لزوم التسلسل فهو بحث على الدليل من جهة وتقوية
له من جهة اخرى فتامل ولا يخفى التكلف في هذا التوجيه على بعض الاحتمالات فقد
من التوجيه الاول ولكن يرد عليه على ما ذكره اولا من منع التوقف بناء على جواز
استلزام المحال للمحال انه خارج عن اداب البحث وقد ظهر وجهه مما سبق انفا وكذا قوله
يستلزم على الوجه الاول خارج عن الاداب لان غرض المستدل ابطال
التوقف فبطلانه من جهة استلزام تقدم الشيء على نفسه اقوى دليل على مطلوبه واما
على الوجه الثاني فلا ايراد عليه لكن سياق الكلام لا يلائمه فتامل وانا اقول لعله
المحشي المعاصر ايضا بقوله وهو يحتمل بحاليه خبر المبتدأ وقوله وهو كان
استلزام الى اخر الكلام جملة اخرى مشتمل على مبتدأ وخبر مثل ما في الحواشي
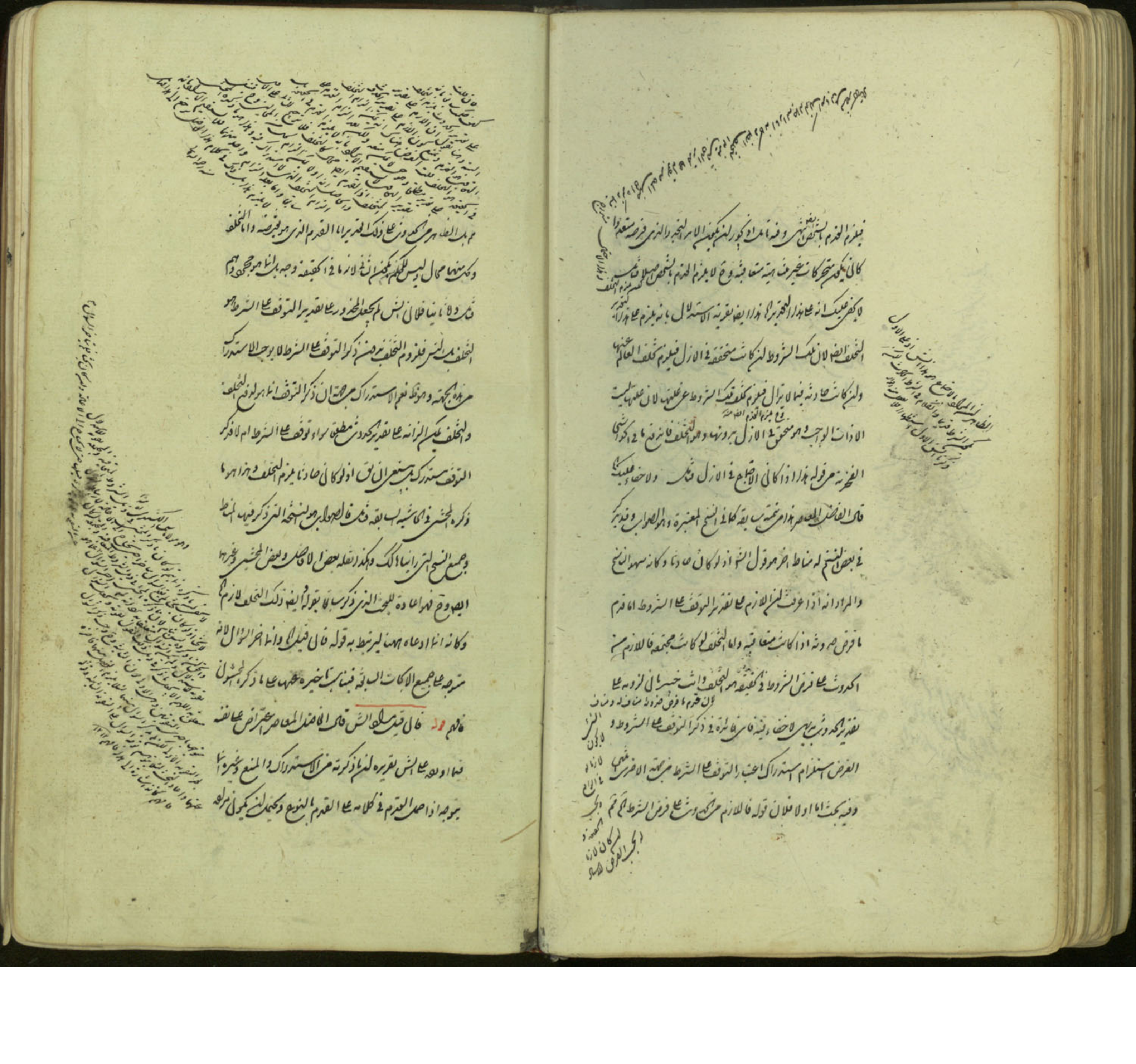
الحواشي الفخرية فيصير من حصول العالم لذلك التوقف مع ممنوعيته لزم
باطل ايضا لانه لا باس من محالية حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب بمعنى امتناع
الانفكاك فيكون معارضة للمقدمة الممنوعة ثم لئن قبل المحال يمكن ان يستلزم محالا اخر
فالحدوث على تقدير الايجاب يمكن ان يستلزم التوقف نقول امكانه فيما نحن فيه
مستلزم لتقدم الشيء على نفسه فهو باطل انتهى وهذا توجيه غريب لا حاجة لك الى
التعرض لما فيه ثم قال الفاضل المعاصر ثم الانظار المذكورة في الحواشي الفخرية
مدفوعة بوجوه منها ما سيتلى عليك انتهى والانظار التي اشار اليها هي ما اورده
الفخري بعد ما تجه في توجيه الكاتبي بتمسك هذا التوجيه الاخير بقوله ولا يخفى ما فيه
اذ قد عرفت لئن المتصدي انه لو كان فرد من العالم حادثا لتوقف على فرد
حادث وهذا محال لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق
لزوم التوقف على الشرط محالا لا يقبل المنع ايضا وغايته ما لزم استلزام
المحال للمحال لهيهنا كل فرد من العالم متوقفا على اخر لا لتقدم الشيء على نفسه مع
ان في الكلام خروجا عن قانون المناظرة انتهى ويجيء على الايراد الاول
ان بناء كلام المحشي جهة على لئن يكون المراد اثبات قدم الفعل المطلق ويستلزم
ذلك الى احتمال ان يكون المراد اثبات قدم جميع الافراد فلا يكون عليه



بل الشرط دخل في الموجب التام بل يكون ذاته كافية في الفعل من غير حاجة الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة وهذا غير مشترك ولا يكفي نافيه اذ لو كان الشرط داخلا لم يصدق على المعنى المتصور ايضا فانه لا يلزم فيه ان يكون اصل الذات كافية كما سبق

قال قوله وايضا التخلف عن الموجب التام الخ هذا اعتراض اخر على الدليل لا يدرك على عدم التوضيح في الجنة كما يشعر به عبارة المحشي وقد اشرنا سابقا الى ضعف هذا الاعتراض فان كلمة كررت على تقرير الايجاب بالمعنى المذكور حتى لا يلائم المستدل بل هو عين مرامه لكن المعترض لم يتوجه اليه وتصدى لتتميم الاستدلال على تقرير امكانه لا دليل واستدلال قال قوله وايضا ذلك التخلف الخ هذا صريح فانه اذا كان الاثر الموجب بالمعنى المذكور حادثا بشخصه ونوعه على ما ذكره المحشي ويلزم التخلف البتة سواء توقف على الشرط ام لا فلا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط والتزام التسلسل وما اعترض عليه بعض المحققين من انه لم يثبت فيما سبق حدوث جميع سوى الله مطلقا ولكن كان بالنوع بل ذلك مما استبعده عقلا ولو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة ولكن كان يلزم تخلف و ذلك غير ما ادعاه قال وايضا قد عرفت لمن بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل بل على الايجاب مطلقا بهي فيرد على الاخير انه كما يثبت

ثبت سابقا حدوث جميع الاجسام والاعراض شخصا كذلك ثبت حدوثها نوعا واما المجردات فلم يثبت حدوثها لا شخصا ولا نوعا لكن لما لم يثبت وجوده ابطل الحكم بحدوث العالم مطلقا كما يشير اليه الشارح فلا يتوجه سوى الاكثر الذي سيذكره الشارح وهو انه سواء ادعى ههنا الحدوث النوعي او الشخصي ولا يتوجه على تقرير دعوى الحدوث النوعي بحيثية اخر على ما زعمه هو المحقق قال وعلى ان يكون على تقرير تعاقب الشروط يلزم الحدوث النوعي البتة كما يشير اليه المحشي الخ وهو خلاف الفرض اذ ازوم التوقف على فرض الحدوث شخصا ونوعا على ما ذكره المحشي ففي هذا الفرض يلزم التخلف البتة بلا توقف على توسط التوقف وعلى ان ليس الايجاب بالمعنى الذي ذكره المحشي كالايجاب في الازل وهو خلاف نعم جميع ما ذكره المحشي دليل على انه ليس مراده بالايجاب زعمه بل هو المشهور على ما قلنا قال قوله على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق الخ هذا التوجيه للاستدلال بانه على هذا الشرط كما يلزم التسلسل يلزم خلاف الفرض ايضا اذ على فرض الحدوث بالنوع يلزم القدم بالنوع وويلزم ذلك ودفع حاشية بعض الافاضل توجيهات غريبة لهذا الكلام لم تتعرض لها لغاية سخافتها هذا وقال الفاضل المعاصر لا يخفى على المتامل انه على تقدير التعاقب يلزم التخلف ايضا الا ان يمكن هناك من جهة متجدد متصرم كالحركة يكون تلك الشروط الغير المتناهية اجزاء فرضية لها ومستندة اليه



استلزام القدم بالشخص او بجميع الاشخاص الذي هو اشنع فلا استدراك اذ لزوم
للايجاب المعنى المذكور غير ضروري وكذا لزوم التخلف للحدوث المقابل له وايضا فرض هذا
الحدوث على تقرير ذلك الايجاب ليس من قبيل فرض المستحيل فلا يمكن منع لزوم
التوقف او البطلان مستندا الى ان ذلك الحدوث على شرط تقدم الشيء على نفسه ولا قدم
ما فرض حدوثه ولا يمكن المفسدة منحصرة في التخلف والدليل على لزومه ذلك قوله
اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث الى اخره فانه مغايرة الشرط للمشروط
ويقرر الجواب لئلا الاستدراك بان من جهة اخرى هي لزوم المذكور بما هو مستحيلة
قدم العالم مطلق سواء كان بجميع الاشخاص او بشخص واحد او بالنوع والتحقيق
الكلام على ما سبق فان حاجة الى ارتكاب استلزام القدم بالشخص او بجميع الاجزاء
وايضا منع توقف الحادث على الشرط الحادث مستندا الى العلم بالاصلح باق على ان
في استلزام القدم بجميع الاجزاء المنع الذي قد اشرنا اليه هي ذات خبير ان قوله
ولا قدم ما فرض حدوثه انما بناه على ما ذكره في توجيه كلام المحشي وقد عرفت حاله في
الجهة والوجه على ما قررنا لئلا يسقط هذا او الحق ان قوله ولا [illegible] ايضا ما ذكره في
تقوية الدليل من لزوم القدم على فرض الحدوث هذا واما تقوية الاخرى فتنبيه كما
لا يخفى ثم قوله والدليل الى شرح لقول المحشي ولهذا قال الخ وهو كما ترى والظاهر

[Margin:] وما ذكره [illegible] نقله وكذا على تقدير [illegible]

والظاهر ان المراد من ذكر التوقف انه هو المحتاج اليه لا اثبات القدم بالشخص
او بجميع الاجزاء اذ لا يثبت ذلك الا بالتمسك به فلا استدراك فيه فهو
اشارة الى دفع الاستدراك المذكور قبله وكانه لم يتعرض لدفع الايرادات
الاخرى اكتفاء اعتمادا على الظهور فيه يرد كون على ما ذكر في الجواب اولا ان
القدم بالشخص او بجميع الاجزاء اشنع كما اشار اليه هذا اني ضعف في تقرير السؤال ذكرها
زيادة تحرير ثم لانه ليس استدراكا وهو ظاهر وما اشار اليه في العلاوة
قد عرفت حاله ثم فيه ما اشرنا اليه فتذكر **قوله** اشارة الى الجواب عن حجة
هذا هو الحق في حل كلام المصنف الموافق لما افاده في نقد المحصل وقد ذكروا
توجيهات اخرى لا يستحق الذكر فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى
الحواشي **قوله** الشيء [illegible] لما لم يثبت عند المصنف بحجة المجوزين ابى الفعل واما النفس
فالظاهر ان المصنف كان يحتج بالكل لاثبات حدوثها على ما قرر بعض حيث كان يعول
على اثبات الاختيار ثم يثبت فيها بقي حدوث الموجودات الواقعية اليه فافهم
قوله اقول العمدة في اثبات حدوث الخ فان قلت هذا لا يدفع الايراد عن
المصنف اذ هو لم يتمسك في حدوث العالم بذلك قلت لعله لم يتعرض له لشهرته وكان
بناء كلامه هنا عليه لا على ما سبق منه على ما ذكره في بحث حدوث النفس [illegible]

[Margin:] [illegible]

قوله وهو ظاهر على قول لا يبعد ان يجعل اشارة الى هذا اي حدوث النفس ظاهر
على قول المتكلمين القائلين بحدوث العالم مطلقا فافهم واعترض بان اثبات حدوث
العالم بالاجماع والحديث دور اذ حجية الاجماع والحديث موقوفة على ثبوت
الشرع وثبوت الشرع موقوف على العلم بصدق الانبياء والعلم بصدقهم
موقوف على العلم بقدرته تعالى والا لجاز ان لا يقدر على منع اظهار المعجزة على يد الكاذب
والجواب ان العلم بصدق الانبياء لا يتوقف على القدرة بالمعنى الذي ذكره المحشي
بل بالمعنى المشهور فلا دور وقد اشرنا الى ذلك سابقا فلا تغفل على انه يمكن ان
يدعى ان المجوز مشاهدة المعجزة يحصل العلم بالصدق وصح حجيتها بلا احتياج الى مقدمة
اخرى كما نقل عن بعض الحكماء وح يمكن اثبات الاختيار بالمعنى المشهور بل اثبات
الواجب ايضا بهذا الطريق بلا دور فتأمل وقال بعض المحشين الحق ان
لا اثبات النبوة موقوف على صحة القدرة والاختيار لا على العلم بوجوبها
لانا نعلم بالبديهة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا يحترز عنه كل احد
وهذا القدر كاف في اثبات النبوة وبعد اثبات النبوة يثبت صدق النبي
واذا ثبت صدقه يثبت صدقه في كل اخباره ومنه حدوث العالم فيجوز ان يكون اثبات
النبوة موقوفا على اصل القدرة والاختيار والعلم بالقدرة والاختيار يكون موقوفا

موقوفا على اثبات النبوة وفيه بحث اما اولا فلانه خلاف ما يفهم من الدور بل لا يكفي ما ذكره لان العلم
بان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح يحترز عنه الحكيم انما هو بعد العلم بقدرته فاما قبل
ذلك فيشكل دعوى ذلك جدا واما ثانيا فلانه لو سلم دعوى ذلك فهذا لا يكفي في اثبات القدرة ولا
حاجة الى التمسك بالشرع وحدوث العالم فافهم الكلام يستغني عن تقرير الاستدلال عليه لا كلام في بعض
الحواشي قوله والمراد بالمشهور هو قوله عليه السلام كان الله ولم يكن معه شيء قوله
الذي لا دليل عقلا يعارضه فان دلائل القدم كلها مدخولة وقد فصل في بحث الجواهر
والفاضل المعاصر قد تصدى له وبالجواب عنه ولما لم يكن موضعه هنا لم نتعرض له سعي
بالكلام الطويل ومع ذلك قد علم بعض ما في كلامه في تضاعيف كلماتنا السابقة فعد اعرض
عن ذلك قوله اي لا دليل عقلا عليه كانه ليس تفسير القول المص بغير معقول بل للكلام
سياق لكونه غير معقول اي باطلة بحسب العقل ويمكن ان يكون قوله غير منفك الى تفسير له
فافهم قوله لا يوجد جوهرا انما خص الجوهر بالذكر مع انه لا يجوز ان يكون موجودا
لا عراض المفارقة ايضا على زعمه لكونه اقوى واظهر وسيشير بعد ذلك الى التعميم هذا
وقال الفاضل المعاصر خص الجوهر بالذكر لانه الغرض وهو كما ترى قوله
وهذا ما يليق بكلام الحكماء فانهم متفقون على ان جميع الممكنات صادرة عنه تعالى
ولان الوجود معلول له على الاطلاق كما في شرح الاشارات وما شابه هذه العبارة

كثيرة في كلامهم **قوله** كان في العدم شركة في افاضة الوجود اعترض عليه بان الممكن في حد ذاته

ولئن كان عدما صرفا وليسا محضا فلا يمكن ان يوجد شيئا بذلك الاعتبار لكنه موجود بعد

بعد تاثير الفاعل فيه فبعد ذلك يمكن ان يوجد شيئا ولا يلزم منه شركة العدم في افاضة

الوجود اصلا كما لا يخفى واجاب عنه السيد الداماد قدس سره بان الفعل يحلل الموجود الى

ما بالقوة والى ما بالفعل ولكن باعتبار كونه بالقوة ليس دخل له في الايجاد فيكون ذلك باعتبار

جهة الفعل وجهة الفعل انما هو من الواجب فيكون هو موجودا وفيه ما لا يخفى فانه اذا

كان ذات الممكن موجدا للشيء باعتبار كونه موجودا لا يلزم الا ان يكون فاعلا علة بعيدة

لذلك الشيء لا ان لا يكون الموجد الا هو وهو ظاهر وقال بعض المحشين العقل يحلل الممكن

الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل ثم نقول ان ما بالقوة لا دخل له في اخراج الشيء من

القوة الى الفعل فنطرحه خلف قاف ثم ننظر الى ما بالفعل فلو كان شيئا ما بالقوة

نحلله ايضا وهكذا الى ان ينتهي الى ما بالفعل المحض وليس هذا الا الواجب الذي تعالى

انتهى ولا يخفى ما فيه هذا وفي الحواشي الفخرية لا ان اسلوب المعنى في قوله معنى ما بالقوة الفعل

المتحقق في الخارج سلب الملازمة لكن كلامه ان الفعل لكن لما تقرر عندهم من انه ليس له

سلطة ولذا اراد به عموم من ذلك حتى شمل الامكان الذاتي الذي هو بحسب العقل

من حيث ملاحظة ذات الممكن منعا الملازمة مستندا بانه لا يستوي العدم الذي بحسب العقل

العقل ذات الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة كيف في نفس الامر حتى

يكون له شركة في افاضة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من

القوة الى الفعل انتهى واجاب عنه السيد الداماد قدس سره وجمع ما الفرق

بين معنى ما بالقوة على المشهور وقول معنى ما بالقوة على الاصح فان المراد

من الاول هو ان يمكن الذات بالفعل ويكون معنى او صفة ما له بالقوة والمراد

لا يكون الا في الماديات لان للمجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل و

المراد من الثاني ان يمكن الذات والصفة كلاهما داخلين تحت مفهوم ما

بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات اذ كل ممكن بما هو ممكن من

حيث ذاته لا يكون الا بالقوة وسلوك المستدل هو الثاني وفيه ان هذا

يرجع الى اختيار الشق الثاني الذي ذكره ولا يدفع ما اجاب به عنه اذ مرله

ان الممكن اذا وجد فهو موجود بالفعل وليس بالقوة اصلا فيجوز ان يكون بذلك

الاعتبار موجدا لشيء وانما هو بالقوة بحسب ذاته وعند ملاحظة

العقل ذاته وهو بهذا الاعتبار ليس موجدا ولا يندفع ذلك

بما افاده هذا ولا يخفى ان كلامه على ما ذكرنا يرجع الى الاعتراض
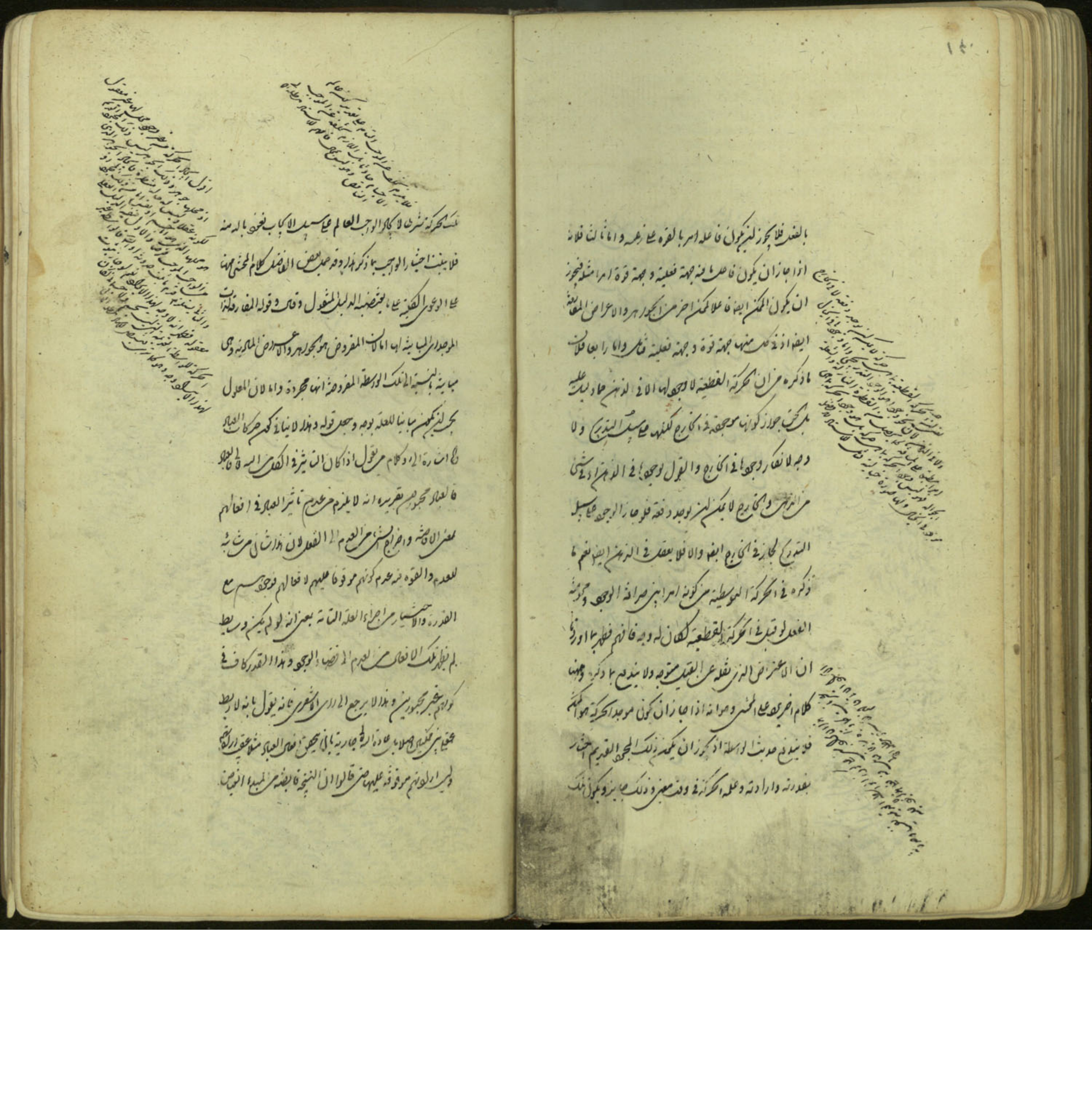
الذي ذكرنا لكن فيه تطويل وترديد لا طائل تحته فتدبر

واعترض ايضا على المحشي بان ما نقله لا يدل الا على ان الممكن لا
يمكنه ان يكون مؤثرا في الوجود لا انه لا يمكن ان يكون شرطا وواسطة
في الايجاد فلم لا يجوز ان يكون لبعض المجردات قدرة واختيار على
ايجاد العالم كقدرتنا واختيارنا على حركاتنا على مذهب الاشاعرة
ويكون ايجاد العالم الجسماني كالحادث عن المبدء الاول القديم على
الايجاب مشروطا به فيكون واسطة بهذا المعنى لا بد لنفي ذلك من
دليل واجاب الفاضل المعاصر سلمه الله تعالى بانه يمكن نقل الكلام على
هذا التقدير الى تلك القدرة وعلة حدوثها فيلزم اما قدمها وقدم الاجسام
الموقوفة عليها او التسلسل ثم قال فان قلت لم لا يجوز ان يكون
علم ذلك المجرد القديم في الازل بالاصلح كايجاد العالم الجسماني في زمان
القديمة شرطا ومرجحا لحدوثه عن الموجب القديم في الوقت الذي هو
الاصلح كما له كما في علة تخصيص الفاعل حدوث فعله بالوقت
المعين قلت فرق بين ان يكون صدور الفعل عن الفاعل
الموجب مشروطا بعلم شيء اخر وارادته وبين ان يكون علم الفاعل
المختار نفسه مرجحا لتعلق ارادته في الازل بحدوث الفعل في

في وقت معين لمصلحة وعلى ان في تمثيل تعقل الفاعل مع العلم
والاصلحية في الازل عن ايجاد الفعل عنه بل هو يجب بخلاف الاول
اذ لا يمكن على ذلك التقدير انفكاك الفعل عنه عند وجود الفاعل مع
وجود الشرائط فليتدبر فيه وايضا حيث ان التفرقة بحكم توضيحه
انه لا شك انه اذا تعلق علمه باصلحية شيء في وقت وقدرنا على فعله
واستجمع سائر الشرائط فالتخلف انما هو اذا لم يفعل ذلك الشيء في ذلك
الوقت واما قبله فلا على قياس ما نقل عن المص وظاهر انه سواء في هذا
ان يكون الموجد لذلك الشيء في الواقع هو العبد او الله تعالى فاذا كان
الموجد لجميع الاشياء هو الله تعالى على ما ذكره المحشي فلا محذور في تأخيره
ايجاد شيء الى الوقت الذي تعلق ارادتنا بفعله فيه وح فيتوجه
الكلام ولا يثبت المرام فتأمل قوله والاعراض المفارقة اي
قال الفاضل المعاصر دام ظله هذا ناظر الى ما قال الشيخ الرئيس
في اول سادسة الهيات الشفاء من انا نعني بالفاعل العلة التي
تفيد وجودا مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد
منها وجوده شيء يتصور بها حتى يكون في ذاته قوة وجوده ثم قال وذلك لان الاول

ليس المعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون
بل مبدأ الوجود ومفيده مثل الباري للعالم واما العلة الفاعلية
الطبيعية فلا يفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيدا
للوجود في الطبيعيات مبدأ الحركة انتهى كلامه اقول والغرض من ذلك
التعبير باستثناء الحركة كما يأتي به كلامهما وذلك لان مبدأ الحركة
ليس مفيدا للوجود اذ الفعل للوجود حتى يجب ان يكون مباينا عنه بالقوة
فان الحركة بمعنى كون الشيء بين المبدأ والمنتهى على ما استقر عليه
رأي المحصلين حاصل لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة اذ المتحرك ما دام
في اول المسافة ساكن فهو متحرك بالقوة وواصل الى الغاية بالقوة فاذا
تحرك حصل له كمال وفعل اول وبه يتوصل الى الكمال والفعل الثاني
هو الوصول الى الغاية لكن ما دام له ذلك الكمال فهو بعد بالقوة فهي
حالة ما بين صرافة القوة ومحوضة الفعل ولذلك لا يكون فاعلها
القريب الا شيء فيه قوة من جهة وفعلية من جهة كالنفس موضوعها ايضا
يجب ان يكون كذلك واما الامر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدأ والمنتهى
المسمى بالحركة بمعنى القطع فذلك لا وجود له البتة بالفعل الا في الذهن فذا

هذا حاصل ما قاله بهمنيار في التحصيل في فصل كبير الحركة وبه يظهر
معنى قول المصنف وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم ومبدأ فيهم
ما قيل ان ما ذكره لو تم لدل على ان فاعل حركات العباد ايضا
هو الله ولا اضطراب في الكلام كما زعم بعض الاعلام فاستقم كما
امرت واستقم بما رقمته انتهى وفيه بحث اما اولا فلان نقل كلام
الشيخ ههنا مما لا وجه له لان مساقه ليس استثناء الحركة بل ان
المعلول بالفاعل ليس مبدأ التحريك فقط كما هو اصطلاح الطبيعيين بل
الوجود مطلقا وتقييده للشيء في تعريف الفاعل بكونه مباينا لذاتها با
لمعنى الذي ذكره انما هو لاخراج الموضوع عن تعريف الفاعل من حيث
هو موضوع والا فالفاعل للحركة من حيث هو فاعل لها داخل في
الفاعل بمعنى كل ذلك يظهر بالتامل في كلامه ما نقله وما لم ينقله فتامل
واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الحركة ليس امرا بالفعل الوجود
حتى يجب ان يكون فاعلها مباينا عن معنى ما بالقوة غير صحيح بل
الحركة التوسطية امر محقق في كل آن فرض في اثناء الحركة بالفعل
نعم يتوصل بها الى كمال آخر هو الوصول الى الغاية وهو بالقوة واذا كان امرا
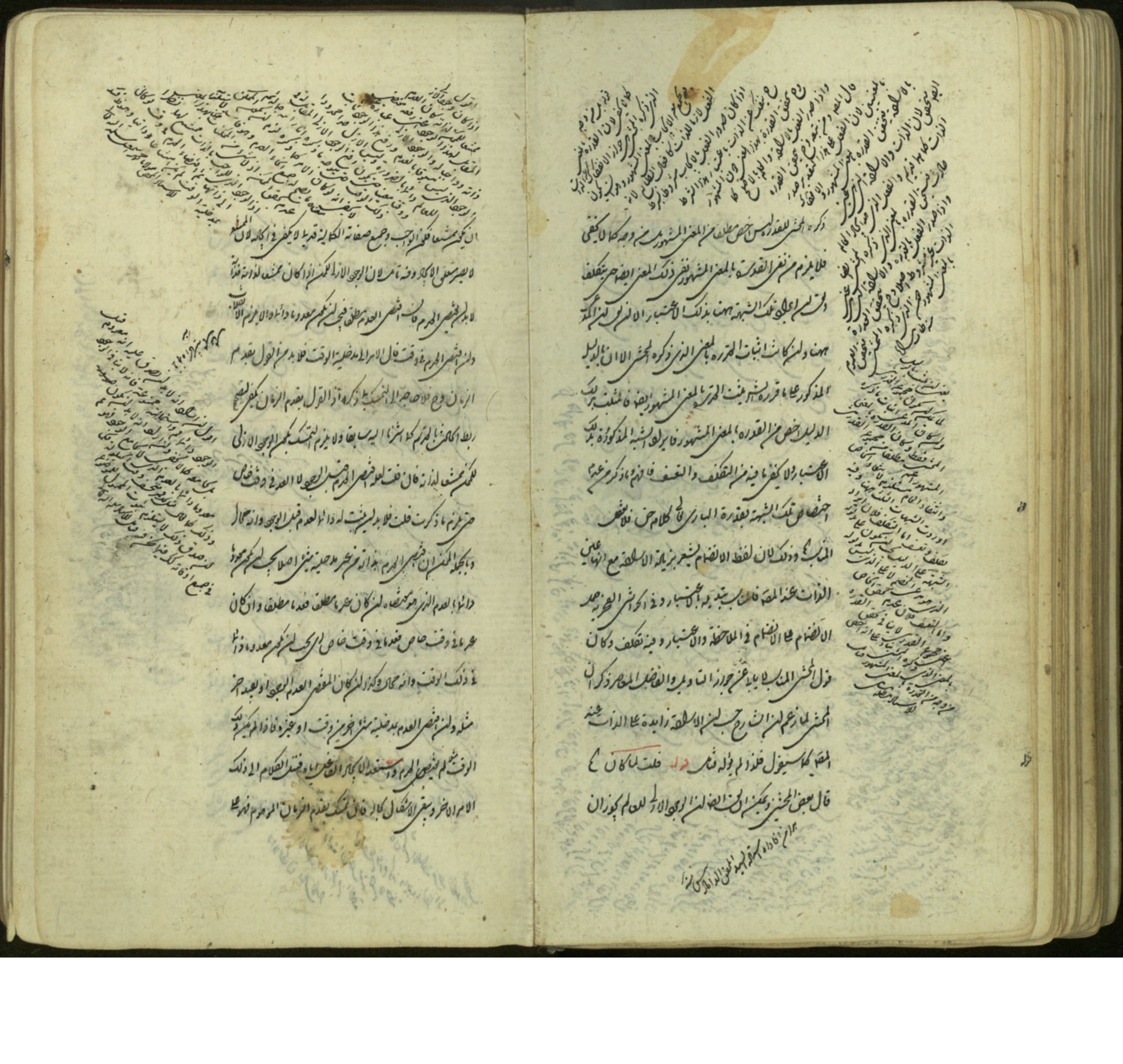


بالفعل فلا يجوز ان يكون فاعله اسرا بالقوة على زعمه واما ثانيا فلانه
اذا جاز ان يكون فاعل فيه جهة فعلية وجهة قوة امرا مشتركا فيجوز
ان يكون الممكن ايضا فاعلا لممكن اخر من الجواهر والاعراض المفارقة
ايضا اذ في كل منها جهة قوة وجهة فعلية فتأمل واما رابعا فلان
ما ذكره من ان الحركة القطعية لا وجود لها الا في الذهن حاد لكن عليه
بل تحقيق جواز كونها موجودة في الخارج لكنها على سبيل التدريج ولا
وجه لانكار وجودها في الخارج والقول بوجودها في الذهن اذ في شيء
من الزمان في الخارج لا يمكن ان توجد دفعة فلو جاز الوجود على سبيل
التدريج لجاز في الخارج ايضا والا فلا يعقل في الذهن ايضا نعم ما
ذكره في الحركة التوسطية من كونه امرا بسيطا في الوجود وجودية
الفعل لو ثبت في الحركة القطعية لكان له وجه فانهم فظهر مما اوردنا
ان الاعتراض الذي نقله عن البعض متوجه ولا يندفع بما ذكره وههنا
كلام اخر يرد على المحشي وهو انه اذا جاز ان تكون موجد الحركة هو الممكن
فلا يندفع حدوث السلسلة اذ يجوز ان يكون ذلك الموجود القديم المختار
بقدرته وارادته وعلمه الحركة في وقت معين وذلك جائز ويكون تلك

الحركة شرطا لايجاد الواجب العالم على سبيل الايجاب نعوذ بالله منه
فلا يثبت اختيار الواجب بما ذكره وقد صح بعض الافاضل كلام المحشي ههنا
على الدعوى الكلية على ما يقتضيه الدليل المنقول وقال في قوله المفارقات
الموجودات الثابتة اي اما ان المفروض هو الجواهر والاعراض المفارقة وهي
مباينة بالنسبة الى تلك الواسطة المفروضة انها مجردة واما لان المعلول
يجب ان يكون مباينا للعلة بوجه وحمل قوله وهذا لا ينافي كون حركات العباد
الى اشارة الى رد كلام من يقول اذا كان الاثر في الكل الى الله تعالى فالعباد
فالعباد مجبورون تقريره انه لا يلزم من عدم تأثير العباد في افعالهم
بمعنى الايجاد واخراج الشيء من العدم الى الفعل لان هذا شأن من شأنه
للعدم والقوة فيه عدم كونهم موقوفا عليهم لافعالهم فوجودهم مع
القدرة والاختيار من اجزاء العلة التامة بمعنى انه لو لم يكن موجودا
لم يخرج تلك الافعال من العدم الى الوجود وهذا القدر كاف في
كونهم غير مجبورين وهذا لا يرجع الى راي الاشعري فانه يقول بانه لا ربط
حقيقيا بين ... عادة الله جارية بان يخلق افعال العباد مثلا عقيب ارادتهم
وليس ارادتهم موقوفا عليها حتى قالوا ان النتيجة فايضة من المبدأ الفياض



من غير اطلاع عقلي على المقدمات والنتيجة بل بطريق جري عادة الله تعالى بخلق النتيجة عقيب ترتيب المقدمات وبالجملة فعل العبد عندهم انما هو بمنزلة ان يحمل انسان شيئا وينقله ويضع شخص اخر يده تحت هذا فانه لا اثر لوضع يده في نقله وهذا بخلاف ما ذكر فان ارادة العبد مما يتوقف عليه الفعل وجزء اخير للعلة التامة له وليس مجرد جري العادة فلا يتوجه على هذا المفاسد التي يتوجه على الاشعري ولا يكذبه ايضا دعوى الضرورة اي ادعاء الامصار في استناد افعال الينا اذ لعل الاستناد والفعل غير اعطاء الوجود فيهم والله خبير بان هذا التوجيه مع بعده جدا محل تامل فان ما ذكره في لزوم كون العباد مجبورين مما يشكل تصحيحه جدا لانه اذا كان افاضة الوجود من جانب الله تعالى والارادة التي من العبد موجدة ايضا هو الله تعالى وبعد تحقق الارادة يفيض الوجود البتة فالتقصير من العبد ثم وكيف يجوز عقوبته على ما فعله في اصلا هذا ولا يخفى انه لم ينقل ايضا بان الاشياء من المبدء كان الافعال دائما ولعل دفعه على ما فصله في تعليقات على شرح المختصر لكن بعد القول بهذا لا يبعد ذلك ثم لا يخفى ان ما اوردناه على المحشي التي لا يندفع بهذا التوجيه اذ كلام المتكلم لم يكن بان الفعل وعلمه وقت ما للحركة تراه الكامن جانب الله تعالى ولا يترجح انتفاء فيجوز الحكم بتلك الحركة شرطا لها

قال الشارح لتقرير الدليل الاخر في لا يخفى ان هذا الدليل انما يبطل نفي الاختيار بالمعنى المشهور كما اشرنا اليه سابقا ولا ينطبق على نفي الاختيار بالمعنى الذي ذكره المحشي لانه لا يلزم منه الا لو كان لزم ان يكون عند الاستجماع واجبا وبدونه ممتنعا وهو باطل في حدوث العالم الذي هو اثر بمعنى الاختيار الذي ذكره اذ لعل في وقت الحدوث استجمع الشرائط ووجب الحدوث وقبله لم يستجمع وامتنع وتتميمه بانه لما وجب صدور الاثر بالنظر الى الاسلاف فيكون حال استجماع الشرائط حال تحقق الاسلاف والاسلاف لازمة للذات عند الخصم فيستحيل الانفكاك عنه بالنظر الى الذات فبطل الاختيار الذي ذكره على ما في بعض الحواشي تكلف جدا والحسن في الاستدلال المذكور منه على ولا اثر والضا ما ذكر في بعض الجواب لا يبالي به هذا كما لا يخفى بما الجواب ما افاده المحشي في دفع قال قيل قد قال الفاضل المعاصر المثبت بالدليل المذكور هو القدرة الملزومة للحدوث المختصة بالمتكلم وهي اخص من المعنى المتفق عليه بينه وبين الحكيم فان ثبات ملزوم اثباته ونفيه لازم نفيه والشبه الثلثة باجوبتها تحقيقه بدون القدرة الباري تعالى كما لا يخفى انتهى وفيه بحث لان المعنى الذي



تقدير صحته يكفي في دفع الاشكال ولا حاجة الى ما ذكره فتدبر قوله لظاهر
الاشارة الى تعلق بحسبها ذكره في ذيل قلت وموقع الاشارة ما بينه في
الحاشية المعنونة بقوله وانتج شيئا انه قادر حيث قال من يكفي علم الفاعل
بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فهو قائل بالايجاب
الخاص وهو الايجاب بعد الكلام بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير وصلاح الجز
انتهى فلا حاجة الى جعله اشارة الى مجرد قوله ولكن تحقق الايجاب بمعنى امتناع
كما في بعض الحواشي وقريب منه ما ذكره الفاضل المعاصر فتفهم قوله السر
من تحققه فان القادر كما توضيحه ان القادر هو الذي اذا اراد الفعل مثلا وجب
صدوره عنه اذ لو امكن عدمه بعد الارادة لم يكن قادرا عليه فالوجوب بسبب
الارادة لا ينافي الاختيار بل لا بد في الاختيار منه وقال الفاضل المعاصر
من تحققه اذ كون الارادة موجبة لصدور الفعل كاشف عن امكانه بالنظر الى
ذات الفاعل من غير ملاحظتها وقوله فان القادر كما دليل عدم المنافاة
وفيه اشعار الى تفسير القدرة وبهذا يظهر التلازم الذي ادعاه المحقق بينهما
صار البحث فتم انتهى وما ذكره في التعليل عليك جدا كما ترى والصحيح ما ذكرنا
وقوله فان القادر عطفا ما ذكر تعليل لكون عدم المنافاة والمحققية كالا يخفى

فان قلت ان الارادة موجبة لصدور الفعل ... [illegible]

لا يخفى ثم لا يخفى انه من كلام الشيخ هنا انما يظهر ان المراد من التفسيرين
واحد اي ان المراد بصحة الفعل والترك انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم
يشأ لم يفعل فرجع الى التفسير الاخر لا انه يظهر بينهما تلازم كما هو ظاهر ما ادعاه
المحشي هناك فافهم وقد عرفت وجه التلازم هناك فتذكر وقال السيد الشريف في
شرح المواقف في تعليق قول مصنفه بل كفقه لانه فرع على ان الوجوب بالاختيار
فرع الاختيار وفيه ما يظهر انك تعلم فتدبر قوله لما ان نقول في
الكلام ان هذا الايجاب هو الايجاب الذي بعينه كما يشهد به قوله وكل ما وان
الاعادة ههنا لزيادة التوضيح والاشارة الى ان عينية الصفات لا ينافي القدرة
والاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما ذكره الحكماء ولا يراد
السؤال والجواب المذكور بقوله فان قلت الخ دفع فيراده بالاختيار الذي
هو مذهب المتكلمين من عدم امتناع الانفكاك كما ذكره بقوله المستلزم للحدوث
لا صحة الفعل والترك فانه قد ذكر سابقا انه يرجع الى التفسير الاخر ولان المراد
صحتهما بالنظر الى الذات من حيث هي وهو لا ينافي الوجوب بسبب الارادة و
ان كانت عين الذات هذا وقال الفاضل المعاصر الظاهر انه اراد بعين ان المتكلم
لما لم يكتف في قدرة الباري تعالى بالتفسير المذكور المسلم عند الحكماء بل قال

هي عبارة عن كونه لا بحيث يصح عنه صدور الفعل تارة وعدمه اخرى فلا يمكنه

القول بان صدور الفعل بالنظر الى الاسلحة والعلم الغير الذائدين

على الذات بل الزائدين القديمين ايضا واجب وعدمه ممتنع كما يقوله

الحكيم فالوجوب بالاختيار ينافي الاختيار على اختياره الا لمن يكابر حتى

كبعض المعتزلة والكرامية والفرق بين هذا الايجاب وما في الكاشية بعينه

فلا يحتاج الى البيان انتهى وفيه تامل لان المتكلمين فسروا في المشهور القدرة

بصحة الفعل والترك كما فسره الحكماء وهو يرجع الى التفسير الاخر والاعتبار

عليه وليس في كلامهم معنى اخر للقدرة لما ذكر هذا الفاضل ولا يخره لكن

المحشي حمل الايجاب ههنا على امتناع الانفكاك ليكون القدرة المقابلة له

مخصصة بالمعنى ومع فان كان المراد ان القدرة بذلك المعنى الذي ذكره

المحشي ينافي الوجوب بالاختيار اذا كان عين الذات فهو الايجاب السابق

بعينه ولئن كان امرا اخر فلا وجه له وبالجملة كون هذا الايجاب غير الايجاب

السابق غير ظاهر لا بد من البيان فانا لا نرى ورود ايجاب ههنا غير لزوم حدوث

العالم لا يجتمع مع القول بالوجوب بسبب الاسلحة التي هي عين الذات فتامل

وقوله بل الزائدين القديمين ايضا كانه اشارة الى ما اورده بعض المحشين

على المحشي من ان التقييد بعدم زيادة الاسلحة ليس بشيء اذ على تقدير زيادة

الاسلحة ايضا يلزم الفساد المذكور وفيه تامل لانه على تقدير الزيادة

والحدوث كما هو مذهب بعض المعتزلة والكرامية لا اشكال والقول

بكونها سابقة قديمة انما هو الاشعري ولا اشكال عنده بالقائلين بالوجوب فالاولى

تخصيص القائلين بالعينية كما فعله المحشي وهو ظ واعلم ان بعض المحققين فرع

على ما ذكر ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار انه ح فلا تشنيع على الحكماء

في القول بالايجاب اذ القول بالايجاب لا ينافي القدرة سواء كان

الايجاب دائما ام لا وانت خبير بعدم وقعه اذ لم يشنع احد على الحكماء

من هذا الوجه وانما شنع من شنع لزعمه انهم قائلون بالايجاب المعنى

الاخر الذي ذكرناه سابقا حتى يكون فعله تعالى عندهم بالنسبة الى قبيل افعال

الطبائع والتشنيع ح في موقعه لكن الكلام في منشاء الزعم هذا ثم قال

ذلك المحقق واما القدرة بالمعنى الذي يسبق الى الفهم من كلام المتكلمين وهو

صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعي فلا يجامع القول بالايجاب مطلق

سواء كان دائما او لا فان الظاهر من كلامهم بالقدرة صحة الفعل في

وقت وتركه في ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل

والترك بما هو مقابل للفعل ووحدة الزمان معتبرة في التقابل فالترك
الذي يفرض في آن الفعل هو المقابل للفعل لا الذي يفرض قبله
لعدم اتحاد الزمان فالفعل اذا وجب في وقت ما لم يمكن تركه فاعله
بالاختيار فيه لعدم امكان وقوع الترك فيه فالقول بالاختيار بهذا
المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز ان يفعل بدل الفعل تركه
لعدم قوله بالوجوب اصلا فعنده الفاعل مختار ولئن كان العالم قديما
فعلى هذا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار الا حاصل سوى حدوث
الاثر وقدمه فالحق ان هذا النزاع لا ينبغي ان يكون الا بين الاشعري والحكيم
فاحفظ هذا البحث وفيه بحث فان مرادهم بالصحة هي الصحة بالقياس
الى الذات بدون اعتبار الاسلاقة كما اشرنا اليه سابقا لا الامكان
الوقوعي كما زعمه ثم بعد حمله على الامكان الوقوعي يجب حمله على الفعل
والترك في وقتين ولئن كان تكلفا حتى لا يلزم ما ذكره وكيف يحمل
العبارة الواقعة في كلام المتكلمين قاطبة وبعض الفلاسفة ايضا على ما
لا يستقيم الا على مذهب الاشعري فلقد حق اذن ان يطرح ما ابرزه
خلف قاف قوله عن تعلقها بالمراد يعني وقوع متعلقها وتحقق حاله الى انه

انه قائم بحدوث التعلق كما هو مذهب بعضهم اذ الارادة متعلقة عنده في
الازل بحدوث الفعل في وقته الذي هو المراد هكذا افاده الفاضل المحشي قوله
الحادث فكاف تعريض للشارح بان ما ذكره كلام مجمل يحتاج الى رفع
الاعتراض المذكور عليه والتحقيق الثابت عنده هو ما سيذكره في جواب هذا الكلام
بقوله اقول قد مر الاشارة الى دفع ما يرد في اكثر ما يليه بقوله
قلت الخ قوله والا لزم اجتماع العلل وهو يلزم التخلف ايضا كما ظهر مما سبق
فتذكر قوله قلت تخلف المعلول عن علته فان قلت فعلى هذا علة الحادث لا يمكن
موجبة الا في آن وجد المعلول بعده اذ لو وجدت قبله ايضا لزم التخلف
مع التخلل الذي وهو فعلة تلك العلة ايضا يجب ان يكون موجبة في ذلك الآن
اذ لو وجدت قبله بالزمان يلزم التخلف وبالآن تتالي الآنات فلزم اذا
وجود العلل الغير المتناهية في الآن المفروض وعلى الحصر وايضا العقل
يحكم باستحالة التخلف مع تخلل آن كما يحكم باستحالة تحقق العلة في آن و
المعلول بعده بل يحكم بوجوب كون المعلول ايضا في ذلك الآن فمنع الاول
وتجويز الثاني تحكم لا وجه له قلت قد اشرنا سابقا الى انهم نبهوا ان مرتبة
الموجبة غير قار الذات كالحركة يكون اتمام تحققها بانقضائها

ويمكن هو شرطا لوجود الحادث ومعدا له بحيث يمكن انقضائه هو ان وجود
الحادث وكل قطعة فرض من ذلك الامر يتوقف على قطعة اخرى سابقة
عليها تكون معدا لها على ذلك الوجه فلا اشكال فان قلت فعند وجود
القطعة الاولى يجب وجود القطعة الثانية بناء على ما قلت كل جزء فرض من
القطعة الثانية لعدم وجود الجزء السابق عليه شرطا لوجوده معدا له فلم
لا يوجد فلم يلزم وجود القطعة الثانية بناء على ما ذكر عند انقضاء القطعة الاولى
قلت فان قيل الممكن كما يحتاج الى علة في الحدوث كذلك يحتاج اليها في
البقاء فكيف يتقدم عليه قيل انما يحتاج في البقاء الى العلة المفيدة للوجود
لا الى جميع ما يتوقف عليه ابتداء وجوده فيتدبر قوله اذ تخلف العلة
التامة الخ قال الفاضل المعاصر انت خبير بان ذلك التخلف انما
يلزم على المتكلم القائل بان الباري لا موجود قبل وجود العالم مع زمان
موهوم بحكم البداية لا يكون فيه شيء من الممكنات واما من قال
بتعاليه عن الزمان واختصاصه بالجسمانيات وعدم معقولية قبليتها كما
عليه المحققون منهم فلا انتهى وانت خبير بان هذا كلام من اخذ
انه ليس قبل وجود العالم زمان لا موجود ولا موهوم فلا يلزم التخلف

التخلف وقد ظهر حاله في تضاعيف الكلمات السابقة فتذكر وثانيهما انه على تقدير
ثانيا والتخلف انما يلزم ويستحيل اذا كانت العلة التامة موجودة في زمان موجود
او موهوم لم يوجد المعلول فيه وفيه بعد تسليم صحة كونه تعالى غير زماني انه على هذا
يلزم جواز عدم كائنات مثلا في اليوم وان تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده لكونه
تعالى غير زماني ومن الزمنية لا كلام لنا معه فتفطن قوله بناء على انه لا يجوز
الترجيح بلا مرجح قال الفاضل المعاصر اشارة الى ان محالية تخلف العلة التامة
عن المعلول ليست بالذات بل من حيث انه يستلزم للترجيح بلا مرجح فلو ظهر انه
غير مستلزم له او فرض جوازه كما يقوله الاشعري لم يكن ذلك محالا وهذا
بخلاف تخلف المعلول عن العلة التامة اذ الظاهر انه محال لذاته مناقض
لتامية العلة وعليته ثم هذا الكلام منه كانه تمهيد للجواب عن احد الايرادين
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان محالية تخلف العلة التامة عن المعلول ليست
من حيث انه يستلزم للترجيح بلا مرجح بل للترجيح بلا مرجح ولم ينقل احد تجويزه
وكانه كان في نسخة المحشي في نسخة الترجيح كما وقع في النسخة التي عندنا فغفل
ولا يخفى ان منشأ هذا السهو شايع عن الناسخ واما ثانيا فلانه لا فرق بين
تخلف المعلول عن العلة التامة او تخلف العلة التامة عن المعلول فليتدبر

شيء منها حالا داتيا نعم قد يطلق العلة التامة على ما يترتب المعلول عليه

بالفعل وح فيتخلف المعلول عنه حال لذاته لكن لا فرق ح اى بين

تخلف المعلول عن العلة التامة او تخلف العلة التامة عن المعلول الا

بالعبارة هذا ثم لا يخفى انه لا يمكن ان لا يكون تخلف العلة التامة عن المعلول

مستلزما للترجيح بلا مرجح وحديث العلم والاصلح لا يدل على جوازه بل انما

يقتضى ان العلة ليست تامة بدون الوقت وبعد تحقق الوقت لا تخلف

فلم يلزم تخلف العلة التامة عن المعلول لانه لزم التخلف المذكور على ذلك

غير مستحيل على ما ذكر هذا الفاضل ويظهر من كلام المحشى فيما تقدم انه قد اشير

سابقا الى انه يمكن نقل الكلام ح فى الوقت وبقى الاشكال فتذكر

فظهر ان هذا المحقق ايضا ما ينبغى ان يطرح خلف قاف **قوله** فانهما

لا يناسبان الا مذهبكم اما العبارة الاولى فلان قوله بان يريد

الفعل منضما الى قوله وح يحب الفعل يدل على الزيادة والحدوث

كليهما فلا يناسب مذهب المص ولا الاشعرى واما العبارة الثانية فكذلك

ايضا عدم مناسبتها لمذهب المص اذ لفظ الانضمام يشعر بالزيادة واما عدم

مناسبتها لمذهب الاشعرى فغير ظاهر والقول بان لفظ الاستجماع

المشعر بانضمام الاسلحة يشعر بالحدوث على ما ذكره الفاضل المعاصر محل تامل

فانه يمكن ان يكون المراد به مجموع ما به العبارتين لا ان ذلك الدهن لا

ان كلا منهما كذلك فافهم **قوله** بان يريد الفعل فيجب ح فقد حذف المشعر

ذكره واضاف قوله بالنظر الى الاسلحة الذات الناظر الى العبث فانظر **قوله**

فانه يدل على انه معتقد ح قال بعض الفضلاء ويستفاد من كلام المحشى لا يدل على فهم

المحشى فانظر وعلى تقدير تسليم انه يدل على فهم الزيادة لا يدل على انه معتقد

حدوث الاسلحة عند المص فلعل حجته فى العبارة المشعرة بالحدوث لازم البتة

انتهى ويمكن دفعه بما ذكره اخيرا بل فى بعض الحواشى من انه قد صرح المص فى الامور العامة

بانه لا قديم فى الوجود سوى الله تعالى فلو كانت الاسلحة زائدة على الذات عند المص على

الفرض كما هو حادثة عنده البتة فتدبر **قوله** قال المص فى شرح الاشارات

كان الغرض من نقل هذا الكلام نقل المذاهب ثم تحقيق ان مذهب المص ماذا فانهم

قوله المعتزلة الذين يقولون ح قال الفاضل المعاصر خص عدم الاعتراف

بتجدد الامر بهم اذ الاشعرى يقول بتجدد التعلق ثم اشار الى علة الحكم كما هو

المراد وتخصيصه بقدر من الزمان عندهم بقوله مع قولهم ح واى حاصل ان

هؤلاء افترقوا فقد قال بعضهم بقولهم اى كم بعض الاوقات اصلح واولى وقف

يقولون بوجوب الاصلح عليه تعالى كالمصنف على ما سيصرح به آخر هذا المقصد حتى
احرى كالبشرية وغيره من الحرها كما نقل المحقق في شرح الاشارات
سابقا وبعضهم يقول هي امتناع الصدور قبل ذلك الوقت كالكعبي ثم
المحقق يقول مودى قول الا ولين الا ولى وان ذا واحد بناء على
ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير اذ وجود العالم في الازل غير ممتنع
بالذات وكذا الحال الاقاعيد له فيه من حيث هو فاعل والا لم يكن كذلك
دليل الحدوث ولما احتاج الى الاسالة المخصصة فما هي الشيء ولا بد من ذلك
انه خلاف ما يجب الاصلح بالمعنى المراد فيما سيجيء آخر هذا المقصد الى ما
تقدم تاركه عقلا وبين الوجوب الذي هو المراد هنا وهو ما يمتنع عدمه
وما سبق نقله من شرح الاشارات من ان هؤلاء يقولون بتخصيصه على سبيل
الاولوية من ان الوجوب المراد منه المعنى الثاني كما لا يكفي وبالجملة لا ربط
لوجوب الاصلح بالمعنى الذي سيجيء بهذا المقام اصلا وهو ظ فاكتفى في توجيه
كلام المحشي ان يقال مراده بالحكم بوجوب الاصلح هو الحكم بوجوبه بمعنى كون ممتنع
العدم بناء على اصل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالمراد انه ان لم
يحكم بوجوب الاصلح بذلك المعنى كما هو فيما نقل عن المص وهو ما نقله ا ه

انتهى فمودى العبارتين مختلف اذ هؤلاء يقولون بالصدور في ذلك الوقت
على سبيل الاولوية وهؤلاء على سبيل الوجوب ولان حكم بوجوبه كما هو مختار
المص حيث يعتقد ان الشيء ما لم يجب لم يوجد كما اشار اليه المحشي ايضا في الكلية
البقية فمودى العبارتين واحد بناء على ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير
اذ من ذهب الى امتناع الصدور في غير ذلك الوقت قال بوجوب صدوره في ذلك
الوقت ولم يقل بالاولوية هذا لكن الظاهر انه ليس مراد المص بالامتناع
الامتناع بالغير بل الامتناع لذات الوقت كما يشير اليه كلامه فيما بعد
سابق حيث قال وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا
حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا في حل كلامه طاب ثراه ان
بعضهم يتمسكوا بكون بعض الاوقات اصلح للصدور وح فمن يكتفي في وجه
شيء بالاولوية يقول بصدوره بها ومن يوجب الوجوب يقول به وبعضهم
يقولون لم يصدر الفعل في غير ذلك الوقت ممتنع لذات الوقت اذ لا
وقت قبل ذلك الوقت وح لا مجال لتوهم رجوع العبارتين الى شيء
واحد كما لا يخفى ولا يخفى ان كلام المص في بحث الجواهر يوافق الطريقة
الثانية لكن كانه ليس مما يعتمد عليه ولا يلتفت اليه كما يظهر بالتأمل



مع الاطلاع على ما تلونا عليك في الكلمات السابقة فتدبر وكذا
الطريقة الاولى لا يمكن سلوكها الا بالتزام التسلسل على التعاقب كما
مر مرارا فتذكر **قوله** ولتعلم ان جمهور المتكلمين هؤلاء لا يوافق ظاهر
ما ورد عن الراسخين في العلم عليهم السلام من ان المشية محدثة وان علم الله عز
المشية سابق عليها وان المريد لا يكون الا لمراد معه لم يزل الله
عالما قادرا ثم اراد الى غير ذلك من الاخبار اللهم الا ان يحمل
المشية تعلقها ويقرب منه ان يكون المراد بالارادة في حقه تعالى هو احداثه
على ما ورد عن العالم ع ان الارادة من الله هو احداثه لا غير ذلك
ومع لا منافات والعلم عند اهل الذكر عليهم السلام واما ما ذكره الفاضل
المعاصر من ثبوت الاسلاف الاجمالية والتفصيلية كالعلم ولكن القديمة
هي الاولى وهي الارادة المتعلقة بمطلق الفعل وبوجود العالم جملة والحادثة
هي الثانية وهي المتعلقة بخصوصيات الجزئيات المتغيرة المتبدلة
من افعاله تعالى او افعال عبيده فلا يرجع الى محصول لما ان اثبات
بعض هذا القول بالاجمال والتفصيل في علمه تعالى ايضا وحكم بوجوب
علمه تعالى على التفصيل في الازل والعلم **قال** الشك يقرب الدليل

الدليل ان في لا خفاء فيه لكن هذا الدليل ربما بعده والا على نفي القدرة
بالمعنى المشهور لا بما ذكره المحشي وانه لا اختصاص لها بقدرة الباري
بل يجري في قدرة العباد ايضا كما لا يخفى ثم الظاهر ان هذا الدليل انما ينهض
على من قال ان نسبة القدرة الى الطرفين سواء كالمتكلمين والمعتزلة واما الا
الفلاسفة فتعلقها بالطرف الواقع فقط فلا كما افاده الفاضل المعاصر **قوله**
يمكن الجواب الخ قال الفاضل المعاصر هذا اذا كان بناء الشبهة على الوجوب
الذي قد يحصل بالاسلاف واما لو كان بناؤها على الوجوب الاخر
المعتبر بالضرورة بشرط المحمول كما هو ظاهر الشرح فلا يناسب تقرير
الجواب بان وجوب المعلول بالنظر الى الوجه لا ينافي امكانه بالنظر الى
الفاعل القادر ثم هذا كله لو اريد بالشبهة نفي القدرة المطلقة ولو كان
الايراد على ما حققه المقام من القدرة المتعلقة بالطرفين سواء كما قال في
بحث الاعراض وتعلقها بالطرفين ويتقدم الفعل فجواب المصنف
فتفكر انتهى وانت خبير بان الشبهة لا ينهض على نفي القدرة المطلقة
كما اعترف به هو نفسه فلا حاجة الى ما ذكره المحشي وانما يحتاج اليه من
قال بالقدرة المتعلقة بالطرفين فقوله هذا لو اريد بالشبهة نفي القدرة

المطلقة ليس على ما ينبغي ثم ما ذكره من انه جواب المقدم على تقدير كون
الغرض نفي القدرة المتعلقة بالطرفين محل تامل فتفكر **قوله**
على حسب كل من شقي الترديد قال بعض المحققين لا يخفى ان جواب المص
ايضا جواب على كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب على احد الشقين
وترك الاخر قياسا عليه فان حاصله ان القدرة اما قدرة على الوجود
واما قدرة على العدم فان كانت قدرة على الوجود نختار انها متحققة
حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في وقته في ثاني الحال اذ
القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات
لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال يمكن خالية من كلا طرفي
وجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا هناك انتهى
وفيه تامل اذ لا شك ان مراد المص من القدرة هو القدرة
المتعلقة بالطرفين لا المتعلقة باحد الطرفين اذ هو لا يقول بها و
ايضا لا حاجة في الجواب الى ما ذكره كما مر انفا ولا شك ايضا انه يجب
ان يكون للطرفين التمكن من كل منهما في زمان واحد لا ان يكون التمكن
من الوجود في زمان ومن العدم في زمان اخر كما زعمه السيد المحشي وشنع عليه بهذا

هذا المحقق بقوله ومع فيجب حمل كلامه على ان يصدق عليه في حال العدم انه قادر على
كلا طرفي الفعل في الاستقبال لا على الوجود فقط وكذا في حال الوجود يمكن قادر على
كلا طرفي الفعل في الاستقبال لا على العدم فقط الا ان المص اجاب بهذا الشق على
المتيقن ولو حمل قوله مع العدم على عدم القدرة فلم يحتج الا هذه العناية كما
لا يخفى وما ذكره من انه لا يمكن تحقق حال يكون خالية من كلا الطرفين ممنوع عليه لان الامر
في الممكن حال كذلك لكن قبله يمكن تحقق كل من الفعل والترك فيه وان الكلام ليس الا
فيه نعم يتوجه ما اورده المحشي من انه يحتاج الى الجواب المذكور فبطل الشقة وهذا
المحقق معترف به لو هو الا كما لا يخفى **قوله** وليعلم ان المتكلمين قال الفاضل
المعاصر هذا البحث وان ليس مشروحا في بحث القدرة من الاعراض لكن المحقق ذكره ههنا
تمهيدا لتوجيه المتن فانه رد قول الاشعري ان القدرة على الفعل لا تتحقق قبل الفعل
على ما يجيء اخرا بهذه التنبيه اي وانت خبير بان جعل عبارة المتن رد القول
الاشعري المشهور المذكور سابقا لا يحتاج الى اعادة هذا التفصيل ههنا فالاولى ان
يقال ان اعادة هذا التفصيل ههنا لبيان تحقيق المذهب الثالث ولان عبارة المتن تاتي على الجميع
عليها فافهم **قوله** اي القدرة الكائنة القاصرة كلام المص سابق ان النزاع
في مطلق القدرة حيث استدل على كون القدرة متقدمة بدليل ثالث وهو انه لولاه

لزم ارتفاع المبحث يعني قدم العالم او حدوث قدرته تعالى لكن الشارح اجاب
عنه بتخصيص النزاع بالقدرة الحادثة وكانه تأويل لكلامهم وتعصب من
جانبهم اذ اكثر ادلتهم تجري في قدرته تعالى ايضا هذا وقال الفاضل المعاصر
ان النزاع كما يظهر من حاشية الشرح المختصر وغيره في القدرة المتعلقة وتعلق
القدرة الازلية حادث عند الاشعرية فيمكنهم تسليم ان ذلك ومنع حدوثه لكن قال
شارح المواقف وجود القدرة مع انتفاء التعلق مما يأباه البداهة انتهى ولا
يذهب عليك انه لو كان المراد بالقدرة المتعلقة ما هو ظاهره فلا تعقل
نسبة القول بكونها متقدمة على الفعل الى المعتزلة بل يجب ان يحمل النزاع
على اللفظ وكذا لا وجه لدعوى البداهة التي نقلها عن شارح المواقف كما
لجوازه وجود القدرة بدون التعلق بهذا المعنى
لا يخفى ولو كان المراد معنى آخر فانه يظهر حقيقة الامر بعد … ثم انه
لو كان النزاع في القدرة كما انه على ما زعمه المحشي فحمل كلام المص ههنا على هذه
المسئلة ردا على الاشعرية كما ذكره المحشي مما لا وجه له كما افاده بعض
الفضلاء قوله قبله او حين وجوده قال الفاضل المعاصر وقد ذكر النزاع
النزاع في ان القدرة الحادثة هل يتعلق بالطرفين ام لا فمن قال بتقدمها
يقول بتعلقها بالطرفين وبالعكس انتهى وهذا … من كلام الشارح في
ان من قال بحدوثها مع الفعل قال بعدم تعلقها بالطرفين ١٢

في بحث الاحوال وفيه تأمل لان من قال بحدوثها مع الفعل يمكنه ان يقول بتعلقها بالطرفين
بمعنى تساوي الطرفين بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وان وجب احدهما
بسبب حصول شيء نعم لا يمكن القول بتعلقها بالطرفين بمعنى حصول الطرفين بها
بالفعل وهذا مما لا يمكن القول به مع تقدم القدرة ايضا وهو ظاهر ويمكن ان يراد
لكن … التي المخير سببا لها واحد وقوله منفعل له وجه فتأمل قوله لكنه يعتبر
واقع بالاتفاق ثم بحث الاشاعرة من ذهب اليه وقوله ايضا وهو احد قولي
ابي الحسن الاشعري كما يظهر مما علقه على حواشي المختصر قوله وانما منها
ان القدرة الى آخره قال الفاضل المعاصر هذا توجيه ذكره الشارح لقول المص
وللشيخ ومن الظاهر انه لا يناسب مذهبه من حاجة المعلول حال البقاء ايضا
الى علة الوجود ولو كان شيء يستغني لو اتفق اول المسئلة وجعل الدليل … على
فلا يثبت عدم حاجة المعلول اليها حال الوجود حاجة حال
قول من قال بعدم الحاجة بعد حدوث مع بعده لا يفيد اذ النزاع في حال
الوجود مطلقا انتهى ولا يذهب عليك انه لا ارتباط لكن بين البقاء ههنا اذ النزاع
في حال الوجود اي حدوث ولئن سلم انه في حال الوجود مطلقا كما ذكره فلا وجه
ايضا لما اورده بل لا يخفى هذا الدليل شيء غير ما ادعاه المحشي هذا ثم قال
فيحمل توجيهه ان وجب كونه مع الفعل في … وجها ومعناه الذي … كلمة

التمكن من الفعل والترك المقتضي لصحة تعلق القدرة المتعلقة بالفعل من حيث
هي قدرة عليه بالترك ايضا الموجب لامكان كونهما في الحال واحدة وعلى هذا
التوجيه يمكن الاستدلال على ما حرره في كلام المحشي فتأمل وقد ظهر حاله بما
ذكرنا في الحاشية السابقة فتأمل قوله تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان
في ثاني الحال والحق ان الاحتجاج المذكور حجة على تفصيل لا حين التكليف ثم انه اعترض
عليه بعض الفضلاء بان هذا الكلام لا ينحصر التكليف ليس ايانا قبل الفعل او
حال الكفر ولا شك في بطلانه اذ ظاهر ان الكافر كل آن مكلف منجزا بالاسلام
بدلا عن كفره في هذا الآن ويأثم بتأخيره الى الآن الآخر فيهن و
للمنع مجال لكن يرد هنا شيء آخر وهو انه ان استمر الكفر في ثاني الحال
فلا قدرة فيه على الايمان فلا يكون مكلفا به اصلا فاستحق العقاب راسا لكن
في الجواب عما ذكره المحشي بقوله ويمكن دفع هذا الايراد كما ذكره هذا [illegible] قررنا
ظهر انه لو اكتفى المعترض بالشق الاول من الترديد الترديد الذي ذكره لكفى
واندفع عنه العلاوة التي اورده المحشي فافهم ويمكن ان يورد ايضا على هذا
الجواب بانه يلزم ان لا يكون الكافر مكلفا بالاسلام في اوانها [illegible]
واللازم انه متكلف اذ كل تكليف على هذا يكون بايقاع الفعل في ثاني الحال

بيان للملازمة

الحال نفي مدة زمان البلوغ لا يكون مكلفا بالاسلام فيه بل في ثاني الحال ولا
تكليف قبل البلوغ حتى يكون تكليفا بالاسلام في اول زمان البلوغ اللهم الا
ان لا نسلم ذلك ويقول قبل البلوغ يجوز مثل هذا التكليف نعم لا يجوز التكليف التنجيزي
فتدبر ويمكن ان يجاب عنه بانه [illegible] عدم البلوغ لا يمكن فرض آن آخر متصل به
بل كل آن يفرض بعده فبينه وبين الآن المفروض زمان [illegible] فنقول كل آن
فرض في زمان البلوغ وقع التكليف فيه بايقاع الاسلام بعده فلم يتحقق آن لم يكن
مكلفا بالاسلام فيه نعم لو كان لزمان البلوغ آن اول لزم ان لا يكون مكلفا
بالاسلام فيه وليس فليس فالمراد باول زمان البلوغ آن كان هو الآن الآخر المشترك
بين زمان البلوغ وعدمه فعلمه انه لا اسلام فيه اصلا ولئن كان هو [illegible] ان يقول
الاسلام فيه فليس ان الآن ولئن كان هو قطعة من الزمان التي في ابتداء البلوغ
او الآنات المفروضة فيها فنقول انه قد تحقق التكليف بالاسلام فيها على ما ذكرنا
من ان التكليف بالاسلام في كل جزء وقع [illegible] فتأمل قوله والمراد كل
هذا الاشكال توضيحه انه يكفي في كون الفعل مقدورا عند الاشعري صلاحية التعلق
القدرة به اي كونه بحيث اذا فعل وقع مقارنا للقدرة ولا شك في تحقق هذا المعنى
حال العدم ولم يعتبر المقدورية بالفعل حتى يرد الاشكال ولا يكفي ان هذا جواب

حسن وما اورده عليه بعض الافاضل وكذا بعض المحشين من انه لا يستحق للايراد و
لا يليق لاجله تضييع المداد وما ادعاه الفاضل المعاصر من انه يتعين كون شرط
تعلق التكليف بالفعل المقدورية بالفعل مكابرة محضة بل ولا يكفي ايضا ان
هذا وقع للايماء بتغيير الجواب اذ لا حاجة مع الى التزام ان التكليف
وقع في الحال بايقاع الفعل في ثاني الحال اذ يصح التكليف بايقاع الفعل
في الحال ايضا اذ في زمان العدم يمكن الفعل مقدورا بالمعنى المذكور اذ لو كان
فعله في هذا الزمان لوقع الفعل مقارنا للقدرة كما حصل في زمان العدم
كان الفعل ممكنا وليس المقدورية المذكورة الا هذا الامكان نعم شرط
العدم ليس بممكن ولا كلام فيه فتدبر واما قوله على ان الحكم فهو على ما في الكواشي جواب
بحسب الشق الثاني والفاضل المعاصر قال في بيان هذا الجواب لانه شرط
تعلق التكليف بالفعل المقدورية بالفعل حتى يأتي المنافاة ويستغرب التكليف
بل هو المقدورية على تقدير الاطاعة وفي وقتها فلو مات على الكفر كان
الايمان مقدورا له لكن فهو مكلف به الى الموت ولو آمن كان التكليف
بالايمان الان حين حدوثه وفعلية مقدوريته على انه يمكن استمراره في حال
الايمان ايضا ولا منافاة بناء على جواز تحصيل الحاصل بمعنى ذلك التحصيل

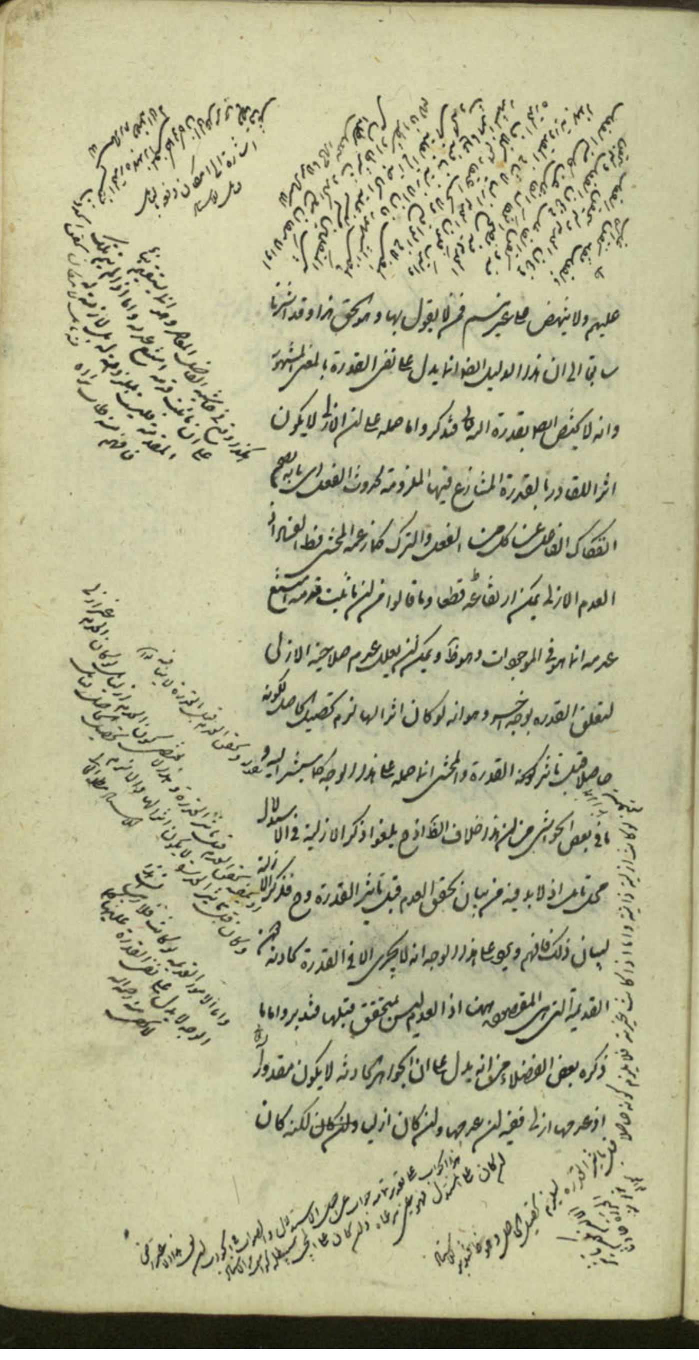
التحصيل وحاصله التكليف به ثم قال اقول على ما قرر قوله على ان الحكم ليس جوابا
بحسب الشق الثاني من حيث تجويز تبدل الكفر بالايمان كما قد يظن مع ان الاشبه ان
قول المولى ان استمر فكذا وان تبدل فكذا ترديد لتحصيل وتعميم للحكم بحسب الواقع لا
انه ترديد الشق صحيح جوابا بحسب الشقين ولا يخفى ان ما ذكره في توجيه
كلام المحشي حسن لكن قوله مع ان الاشبه الخ كما ترى فتدبر قوله لا نقول الابتلاء
انما يكون الخ لا يذهب عليك ان هذا يدل على ان مسلك المحشي من العلاوة هو نقل عن الكل
المعاصر لانه يكون جوابا ثانيا بحسب ان التكليف انما هو في حال الفعل وليس فيه تحصيل الحاصل
المحال اذ ح يكون حدوث التكليف وقت الفعل لا قبله فلا يصح ان يقال الابتلاء انما
هو فائدة الحدوث لا الاستمرار فافهم قوله واعلم ان النزاع المذكور لفظي هذا
هو كون الذي لا حمد عنه وقد جعل بعض الافاضل النزاع معنويا حيث اشار اليه وقال انه
على مذهب الاشاعرة القائلة بان تعلق الاستطاعة الى الفعل المستجمع للشرائط علة الصدور وتحصل بمعنى انه
يكون للعبد لا يمكن قادرا قبل الفعل وعند المعتزلة القائلة بان العبد فاعل لافعاله قبل
انضمام الالة وسائر الشرائط يكون قادرا بمعنى انه لو اراد احد طرفي المقدور مع سائر الشرائط
صدر عنه الفعل فهو قبل الفعل قادر سواء صدر عنه الفعل او لم يصدر انتهى وفيه بعد على انه
يمكن المناقشة بان القدرة الكاسبة لم لا يجوز ثبوتها للعبد قبل الفعل وان لم

على جبر تعالى شأنه هذا وقد مرّ نقل ما ذكره الفاضل المعاصر ايضا في جعل النزاع معنويا
وفيما فيه وقد جعل بعض المحققين ايضا مبناء هذا الخلاف على الخلاف في ان افعال
العباد بقدرتهم ام لا لكن حمل التقديم والمعية على الذاتي لا الزماني فقول الاشعري
لما كانت القدرة مع الفعل اي معه بالذات لكونها علة واحدة وقول المعتزلة انها قبله
اي بالذات كتقدم العلة على المعلول وهذا ابعد كما لا يخفى قوله كان متحققا قبله
الفعل ويكون القصد تعلقها بالطرفين على السواء قوله والكف وكذا الكسب لا الطاف
على مذهب الاشعري فاندفع ما اورده بعض المحققين من ان جميع هذه الشقوق انما
يصح على مذهب المعتزلة القائلين بتاثير قدرة العباد لكن مذهب الاشعرية فانهم لا
يقولون بتاثير قدرتهم في افعالهم فلا يمكن قدرتهم للتاثير اصلا فكيف قوله
ولم يتحقق الا مع الفعل والا لزم التخلف وكذا لم يكن متعلق الا بالطرف
الواقع وهو ظاهر واعلم انه قد روى ثقة الاسلام في الكافي روايتين عن ابي
عبد الله عليه السلام فيهما ان العباد مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا
فعلوا ذلك الفعل وانه ليس للعبد من الاستطاعة قبل الفعل قليل ولا كثير
ولكن مع الفعل والترك كان مستطيعا ولعله يمكن حمل الاستطاعة فيهما
على ما ذكره المحشي من القوة المجتمعة لجميع شرائط التاثير فلا اشكال هذا مع

مع ما فيهما من ضعف السند ومعارضتهما بما رواه الصدوق في كتاب التوحيد
بسند صحيح عن الصادق عليه السلام انه لا يكون من العبد قبض ولا بسط الا
باستطاعة متقدمة للقبض والبسط وبسند آخر صحيح عنه عليه السلام انه قال
لا يكون العبد فاعلا ولا متحركا الا والاستطاعة معه من الله عز وجل وانما وقع
التكليف من الله تبارك وتعالى بعد الاستطاعة ولا يكون مكلفا للفعل الا
مستطيعا الى غير ذلك من الاخبار وبالجملة ما ذكره المحشي وجه حسن للجمع
بين هذه الاخبار والله تعالى ورسوله واهل الذكر عليهم السلام اعلم قوله
وايضا كان الدليل الثاني يمكن ان لا يكون محال المستدل ان القدرة يلزمها كونها
محتاجا اليها في الجملة وعند حصول الفعل لا حاجة اليها فلو لم يتقدم على
الفعل لم يكن حاجة اليها اصلا وهو ممنوع لتحققها وقت الفعل ايضا لكن لم
حاجة اليها لا انه يلزمها كونها محتاجا اليها في جميع اوقات حصولها
حتى يلزم من عدم الاحتياج اليها وقت الفعل عدم حصولها فيه فتأمل قوله
ولذا قد يمكن الاحتياج اي يمكن ان يختار المصنف في جانب الاولى بهذا التعريف
ان القدرة على الاستقبال مع العدم في الحال يشعر باعتقاده انه في حال
حصول الشيء لا قدرة عليه والا لكان ينبغي ان يذكر ايضا في الجواب انه لا

امتناع في اجتماع القدرة على شيء معه كما ذكره المحشي بقي فافهم وعدم
مساعدة قوله يمكن لهذا التوجيه كانه باعتبار الحكم بالامكان مشعرا بامكان
تحقق القدرة على الاخر ايضا وما ذلك الا باجتماعه مع الوجود والا لكان
المناسب لمن يقول القدرة على المستقبل تكون مع العدم في الحال الا اتمام
الامكان ولا يخفى وهنا اذ الظاهر ان الحكم بالوجوب لمن يلفظ الامكان
ههنا مقابل لما ذكره المستدل انه لا يمكن اجتماع القدرة لا مع الوجود ولا
مع العدم فرده بانه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بهذا النحو ولا اشعار فيه
بامكان تحقق القدرة على الاخر فتدبر وقال بعض الافاضل اي لا مساعدة
قوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال لان هذا مشعر بان
الخصم قائل بالقدرة بوجه من الوجوه ويمكن لا يقول بها مجتمعة مع العدم والحال
لان الكلام المذكور بنفي القدرة رأسا انتهى ولا يخفى بعده وضعفه ~~والا~~ والاولى
في توجيهه هذا الكلام وجوابه ان يكون جوابا لقول الاشعري ان القدرة
الحادثة على ما زعمه المحشي لا يتحقق قبل الفعل مع العدم في وقت العدم لتحقق
شرايط التأثير في العدم فلا قدرة على الوجود فالقدرة على الوجود لا تكون
الا حين الوجود وكذا الحال في القدرة على العدم فاجاب بان القدرة على

الفعل المستقبل محققة في الحال وهذا لا ينافي تحقق شرايط التأثير في العدم في الحال
نعم لو تحقق شرايط التأثير في العدم في الاستقبال لما تحقق القدرة عليه فهذا رد على
الاشعري لكن القدرة لا يتحقق قبل الفعل لا لمن انكر القدرة مطلقا وح لا يلزم لفظا
ولا يخفى انه يتوجه على هذا ما نقل سابقا عن بعض الفضلاء من انه لا وجه لايراد هذا في بحث
قدرة الله تعالى وثانيها ان المحشي هذا جوابا لمن ابطل تحقق القدرة قبل الفعل مطلقا بعين ما ذكره
من الوجه ويجعل قول المحشي فهذا رد على الاشعري على انه يظهر منه ايراده قول الاشعري
ايضا لا انه يكون ردا على الاشعري فقط وح فلا يرد ما ذكر لكن يرد على الوجهين انه لا وجه
لاعادة هذا مع سبقه في بحث الاعراض وثالثها انه لمن يرى ان هذا جواب لمن انكر القدرة
الازلية بناء على ما تقرر عند الاشاعرة لكن القدرة لا تكون قبل الفعل فاجاب المصنف برده مذهب
الاشعري كما سبق منه في بحث الاعراض حتى بعضهم يتمسك هذا المنكر وح يندفع ما ذكر من الوجهين
كما لا يخفى لكن ظاهر عبارة المصنف لا يتوجه بشيء كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام
ورابعها لمن يمكن جوابا ايضا لمن انكر القدرة الازلية لكن لا يكون بناء على ما تقرر ان
القدرة لا تكون قبل الفعل بل يكون نظره الى الاستدلال عليه بما ذكرنا من لزوم
العدم لتحقق شرايط التأثير فاجاب المصنف عنه برد هذا الاستدلال على ما ذكرنا وهذا الوجه
الوجه فتدبر وقال بعض الافاضل فان قلت ان لمن كلام المصنف هذا رد على الاشعري



يقول بان القدرة الحادثة لا تجتمع مع عدم الفعل اي في زمان عدمه بل يوجد
مع الفعل وفي هذا القول ان العدم لا يجوز ان يكون متعلقا للقدرة لانه ازلي
والازلي لا يكون مقدورا وايضا يكون نفيا محضا والنفي لا يصلح للتاثير فاجاب
المص بانه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بان يتعلق في زمان عدم الفعل بايجاده
في الزمان المستقبل فلا محذور ولا يلزم من هذا كون العدم اثرا للقدرة انتهى
وما جعله من قول الاشعري لم يتمسك احد منهم من اليهم ادلة اخرى كما سيجيء في
الاعراض والظاهر انهم لم يخصصوا اقوالهم بان القدرة مع الفعل بالفعل
بل غرضهم ان القدرة على الفعل مع الفعل وعلى الترك مع الترك ولا يعقل تقدم
القدرة على شيء عليه نعم كون العدم مقدورا امر لا نزاع لاحد منهم وبين المعتزلة
لا دخل له بهذا النزاع هذا ثم يكون على ما ذكرنا ما اوردنا من الايراد على الوجه
الاول فتامل **قال** الثاني ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء هذا انما يتاتى
على مذهب المص والمعتزلة اذ لا يكون المراد بالقدرة هو القدرة المطلقة ولا نزاع
فيه بل النزاع انما هو في ان القدرة الواحدة بالشخص هل تتعلق بالطرفين ام
القدرة على الفعل غير القدرة على الترك بالشخص وهم يستفيدون هذا على ما
هين كما افاده الفاضل المعاصر **قال** الشيء ولا شيء من الازلي باثر للقادر
كما هو المشهور بين المتكلمين وقد سبق في بحث الامور العامة فيكون الرأي عليهم

بقدرته تعالى وكان هذا كافيا لكون الشيء مقدورا ثبت قوله فان قيل
الى آخره لما كان ظ كلام الشارح ان هذا اشارة الى الجواب عن كلا
الدليلين واشكال انه بظاهره لا ينطبق الا على الجواب عن الثاني فاشار
المحشي الى توجيهه بحيث يكون اشارة الى الجواب الاول ايضا وخلاصته ان
الطرف المقابل لفعل الشيء الذي هو احد طرفي القدرة هو عدم فعل ذلك الشيء
لا فعل عدمه وعدم الفعل ليس فعل العدم وتحقق العدم قبل القدرة انما
ينافي فعل العدم اذ يلزم تحصيل الحاصل لا عدم الفعل اذ هو مقدور لان
للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر وح فصح جعل عدم
المقدور اشارة الى جواب هذا الدليل ايضا لكن هذا كما اشرنا اليه انما يستقيم
اذا اوجد عدم كونه لازما مقدورا اما لوجه الاخير الذي ذكرناه من الجواب عن
الاولين هذا وقال الفاضل المعاصر فان قيل عدم الفعل ايضا لا يسبقه شيء
ولا وجود له في الخارج فلا يكون مقدورا قلنا عدم الفعل عبارة عن ان
يكون فاعلا لا بد له من سبب ويمكن ان يكون سببه ارادة ذلك الفاعل له
او عدم ارادته للفعل فيكون مقدورا ولا فساد فيه انتهى وفيه بحث اما
اولا فلان مراد المعترض انه اذا كان عدم الفعل ايضا متحققا

متحققا دائما كالعدم فلا يمكن تعلق القدرة به لكونه حاصلا قبله وظاهر ان ما ذكره في الجواب
ليس في مقابلته واما ثانيا فلان ما ذكره يجري في العدم ايضا اذ نقول عدم الشيء الذي
من شأنه الحصول لا بد له من سبب الخ فالعدول عن العدم الى عدم الفعل لا وجه له
وثالثا فلما يخفى في الجواب لما مر انه ليس الغرض العدول عن العدم الى عدم الفعل بل
المراد انه لا يتعلق القدرة بفعل العدم حتى يلزم تحققه قبلها بناء في ذلك بل انه
يتعلق بعدم الفعل وابقاء العدم كما له فالعدم مقدور باعتبار والاستمرار و
بالجملة المراد بعدم الفعل هو ابقاء العدم ليكون مستمرا وهو مقدور ربما هو المشهور في
الجواب عن هذا الدليل لان العدم مقدور باعتبار استمراره لانه فرق بين عدم الفعل و
فعل العدم وفي امكان تعلق القدرة باحدهما دون الآخر فتدبر قوله وتحقق العدم
قبل القدرة قد عرفت ان هذا في القدرة الحادثة واما في القديمة فلا الا ان يكون وقت
تعلقها ولم يجعل العدم الازلي مستندا اليها وقع يجري في تعلق القدرة الحادثة ايضا
باحداث شيء [illegible] قوله وايضا يكفي في كونه اه هذا اشارة الى وجه تطبيق
العبارة على الجواب عن الدليل الثاني وتوضيحه ما ذكره الفاضل المعاصر انه لا نزاع في
ان عدم المعلول يكون تابعا لعدم العلة فعدم الفعل يمكن ان يكون تابعا لعدم المشيئة
وهذا كاف في القدرة كما قالوا في تعريفها ولم يشأ لم يفعل ولا يخرج لما

اولا لا يعرف ... الازل
تعلق القدرة به
[illegible]

ان يكون العدم مفعولا للقدرة ومعلولا للاسلطة حتى يتوجه لنا النعي لا يصح
لان يكون متعلق او متعلق القدرة ليس فعل العدم انتهى وهذا اخر ما حصل
الناظر من حاشية هذا الفاضل المعاصر دام فضله واله الموفق قوله الشق
اى قدرته المطلقة بجميع الممكنات اعلم انه يمكن احتمالات الاول ان
يكون المراد ولكن قدرته المطلقة بجميع الموجودات اى جميعها مستند الى قدرته
والثاني ان يكون المراد ان كل ممكن مقدور له اى انه تعالى يقدر على ايجاده
سواء كان بواسطة او بلا واسطة الثالث ان يكون المراد انه تعالى يقدر على ايجاد
كل ممكن بلا واسطة مثلا يقدر على ايجاد حركة زيد بلا توسط زيد والظاهر ان
المهم في هذا المبحث هو المعنى الثالث ولو نزل عنه فالثاني لا الاول وان
كان ما نقل عن المحاكمين في هذا المقام يلايم ذلك كما ترى وذلك لان
من المهمات العظيمة للمتكلم ان يبين ان الله تعالى قادر على ايجاد كل واحد من الممكنات
المعدومة ويبطل احتمال ان يكون غيره مستندا اليه تعالى كسلسلة الاسباب
ولم يبين ذلك لان في هذا المبحث وايضا بعد اثبات التوحيد وحدوث
العالم يثبت المعنى الاول لا محالة وليت اخره هنا ومع تقول لاثبات هذين
المعنيين بالدليل العقلي مما لا يكاد يتم بل المعتمد هو الدلائل السمعية من الآيات

والروايات الواردة في هذا الباب البالغة الى حد يقطع عذر ا
الشك والارتياب والله الموفق للصواب ولا يذهب عليك ان الدليل الذي
اورده الشارح لو تم لا ينهض على اثبات جميع المطالب المذكورة لكنه ليس بتام بل
اورده الشارح من الوجهين ولما افاده ايضا بعض الفضلاء من انه لا خصوصية لهذا
الدليل بعموم قدرة الله تعالى بل لو تم لدل على قدرة كل احد اذ الامكان
الذاتي يكون نسبة الى كل الفاعلين على السواء فلو كان كافيا
بالنسبة الى كل احد وليس في الدليل ما يفيد خصوصية العموم بالواجب وحده
قوله لا خفاء في ان امكان الصدور الخ قال بعض المحققين تقرير هذا
على ما ذكره ان كل مقدور له امكان الصدور عن الغير
بالاطلاق وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالاطلاق له امكان الصدور
عن الغير مطلق ينتج ان كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلق ثم
نقول كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلق وكل ما له امكان
الصدور عن الغير مطلق له امكان الصدور عن الواجب بالاطلاق سواء كان
بواسطة او بغيرها لوجوب انتهاء جميع الاشياء الى الواجب ينتج كل مقدور له
امكان الصدور عن الواجب بالاطلاق ويمكن حينئذ ان يقال كل مقدور

له امكان الصدور عن الغير مطلق بالضرورة وكل ما له امكان
الصدور عن الغير بالضرورة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة
لما ذكرنا فيحصل النتيجة وانما حملنا كلامه على قياسين لمكان قوله بالارادة
اذ لو لم نعتبره في الاوسط يلزم اما الغاؤه او عدم تكرر الاوسط ولو اعتبرناه
لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب كالاحراق
الصادر عن النار مثلا متعلقا بقدرته تعالى فيما نحن فيه بحث لان المراد
القدرة اما المصحح لتعلق القدرة به كما هو الظاهر او الممكن مطلق فعلى الاول
لا يلزم من القياس الذي ذكرناها الا ان كل الصادرية شيء بالقدرة
والاستقلال له امكان الصدور عن الواجب وهذا لا يشمل ما يصدر عن شيء بالايجاب
كالاحراق للنار مع ان غرضه ادخال ذلك كما صرح به وعلى الثاني
منع صغرى القياس الاول اذ لعل من الممكنات ما لا يمكن صدوره عن شيء
بالارادة وايضا لا حاجة الى التطويل المذكور اذ يكفي ان يقال كل ممكن له
امكان الصدور عن الغير بالاستقلال وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالاستقلال
له امكان الصدور عن الواجب بالارادة ينتج ان كل ممكن له امكان الصدور
عن الواجب بالاستقلال وبالجملة جميع ما ذكر قياس لا ينفع في الغرض المذكور

المذكور اصلا وانما ينفع فيه حذف قيد الارادة عن الصغرى وهو موجود
في كلام المحشي وهذا غاية تحصيل المقام انه اما ان يؤخذ الارادة في
الصغرى ولو ان حذف المحشي له اخرا بناء على الظهور او لعدم الا
حتياج اليه فيكون الاستدلال كما اورد ناه آنفا ويرد عليه ح ما اشرنا
اليه من منع الصغرى اذ لا نسلم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير بالاستقلال
بل لا نسلم ذلك في كل موجود ايضا فهو لا ينهض على اثبات شيء من المطالب
المذكورة ولو سلم فانما يثبت المطلب الاول الذي هو ان لكل موجود
واما ان لا يؤخذ ويكون ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير وكل ما له
امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تعالى بالارادة
سواء كان بواسطة او بلا واسطة وهذا بناء على ثبوت التوحيد وحدوث
العالم وانه يكفي في كون الشيء صادرا بالاستقلال كون علته صادرة بها
فينتج ان كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالاستقلال وهذا هو معنى
عموم قدرته تعالى وح فغرض المحشي من تحقيق ان امكان الصدور عن الغير
بالاستقلال علة للمقدورية انما هو بيان انه اذا ثبت بالقياس المذكور ان
كل ممكن له امكان الصدور عن الغير اي الواجب بالارادة ثبت عموم

قدرته اذ علة المقدورية ليست الا هذا لكنه حذف الصغرى وكذا قيد
بالاستقلال عن الكبرى اعتمادا على الظهور وهذا احسن من التوجيه الذي
للكن يرد عليه ايضا انا لا نم لكن كل ممكن له امكان الصدور عن العبد
لعدم المكنات لا يقدر شيء على ايجاده ولئن لم يأب ذاته عن الوجود
ولو سلم فلا نسلم امكان صدوره عن شيء من الموجودات بل لا يجوز صدوره
الا عن ممكن معدوم وكذا الحال في ذلك الممكن ايضا وهكذا فلا يلزم
امكان صدوره عن الواجب تعالى ونظير هذا يرد على التوجيه السابق ايضا
كما لا يخفى ولو سلم فانما ينهض على اثبات المطلب الثاني في كلام الشارح
الثالث هذا ولا يخفى ان الدليل على هذا التقرير لو اجري في اثبات
المطلب الاول بان يبدل الممكن في موضوع الصغرى بالموجود لتم ولا
يرد عليه ما اوردنا بل هو بالحقيقة ما ذكرنا من بعد اثبات التوحيد
وحدوث العالم لا خفاء في ذلك المطلب فتأمل وههنا احتمال اخر
وهو ان يجعل المدعى ان كل ما يصلح لتعلق ايجاد الغير به فهو مقدور له تعالى
بواسطة او بلا واسطة وح فلو حمل كلام المحشي على اثبات ذلك يكون
ظاهر الانطباق عليه ولا يرد الا الاشكال الثاني ولو حمل الغير على هذا بالغير

بالغير الموجود ايضا فلا يرد الا ما ذكر ايضا فتدبر قوله اذ لا شيء الذي لم يتصف
بما اتصف به وما لم يذكره لظهوره فلا يكون حجة هذا لا يكفي في العلة
المستقلة والنافع في المقام ليس الا هي فافهم ثم لا يخفى ان التلازم بين المعدومية
وامكان الصدور كاف في اثبات المرام وكان المراد بالعلية ايضا ما ينافي ذلك
فلا يرد ما في بعض الحواشي من ان غاية ما يلزم مما ذكر ان يكون بينهما تلازم وهذا لا
يفيد العلية بل يجوز ان يكونا معلولي علة ثالثة فتأمل قوله امكان الصدور
عن الواجب تعالى هذا انما بناء على ثبوت التوحيد كما اشرنا اليه اولا لان المراد ان
كل ما هو مقدور للغير فهو مقدور للواجب سواء كان واحدا او متعددا بانه متعدد
ولا يكون الغرض ههنا ان واجبا واحدا قادرا على جميع ذلك بل بعد اثبات
التوحيد يظهر ذلك فتأمل قوله بايجاد الواجب تعالى وقدرته بلا واسطة او
جوز كون الممكن محركا للاجسام كما هو عند بعض جميع الممكنات مستندا اليه تعالى لكن اعم
من واسطة او بلا واسطة هذا هو الملائم لما سبق واما ما ذكره المحشي فلا يلائمه بل الظاهر
انه رجوع عن الكلام السابق ويمكن حمله على اثبات كون الجميع مقدورا له تعالى بلا واسطة
ذلك بمعنى الضرورة في كل من هو قادر على ايجاد الشيء قادر على ايجاده وفعله ايضا
فهو تعالى قادر على ايجاد الجميع بلا واسطة على مذهب المعتزلة ايضا ولا يخفى ان المعنى المراد

الى راي الاشعري واما بناء على الكل فيستلزم ان مقتضى الوجوب مطلقا هو الذات على جميع المذاهب وهذا الابناء في ان يكون للعباد مدخل في افعالهم عند المعتزلة كما نقلنا سابقا عن بعض الافاضل وح بعد تسليم ان حمله يمكن حمل كلام المصنف عليه لكن كلام المحشي لا يحمل عليه كما لا يخفى فالحق في توجيه كلام المحشي هو ما ذكرنا بحث

قوله واي الصدف فقرره الى هذا ليس حاصلا للكلام السابق بل تحقيق ان المراد من القدرة التي قلنا بتعلقها بجميع ما له امكان الصدور عن الغير هو القدرة المطلقة لا القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير اذ رب ممتنع صدوره عنه تعالى بالنظر الى علمه بالنظر الاعلى وما فاده ذلك الشرط والحفظ ولا يذهب عليك انه على هذا لو جعل المدعى عموم القدرة بالنسبة الى جميع الممكنات او جميع ما له امكان الصدور عن الغير لابد من حمل القدرة على المعنى المشهور لا على ما حمله المحشي من صحة الانفكاك من الطرفين اذ لا شك ان الممكنات التي لم توجد اصلا لا يكون عدمها ممتنع الانفكاك عنه تعالى بالمعنى الذي ذكرنا سابقا نعم لو جعل المدعى عموم القدرة بالنسبة الى جميع الموجودات لا يكن حمله على ما ذكره فتامل
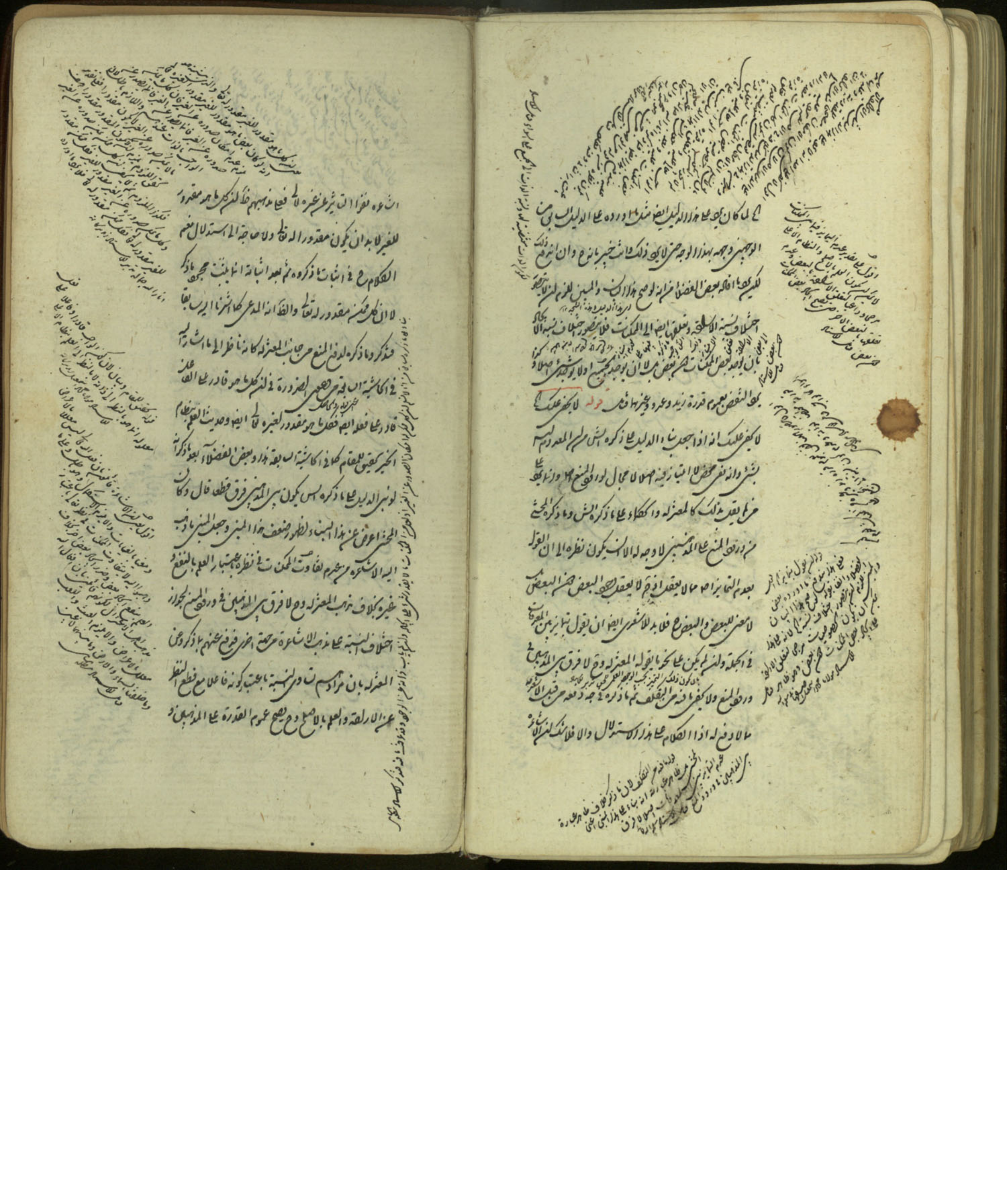
قوله اقول لما كان الامكان الى توضيحه ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر الواجب لما سبق انه لابد من الانتهاء الى

المذكور قريب جدا لكن لا يثبت به الا قدرته تعالى على جميع الموجودات وكذا المعدومات لا على جميع الممكنات لما ذكرنا من المناقشين بل لكن هذا انما هو على ظاهر النظر وهو المناظرة ولعل من ثابر في مقدماته غرضه ولاحظ مصنوعاته عظم برهانه حصل له العلم القطعي بالمرام ولم يلتفت الى امثال هذه الشكوك والاوهام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام وقال بعض المحشين يمكن توجيه كلام المصنف بحيث لا يتوجه شيء مما ذكر لما ثبت سابقا ان الامكان علة الحاجة لا الاحتياج الى المؤثر الواجب لذاته لان مقتضى الوجوب ليس الا الوجوب فقط والامكان الذي علة الاحتياج الى الواجب لذاته مشترك بين جميع الممكنات وعام بالنسبة اليها فيكون جميع الممكنات صادرة عنه تعالى بالعلم والارادة وما يصدر عن الشيء بالارادة يكون مقدورا له لان القدرة هي الصفة التي تؤثر على وفق الارادة فيكون جميع الموجودات صادرة عنه بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون جميع الممكنات مقدورة له تعالى بلا واسطة فعمومية العلة التي هي الامكان يستلزم عمومية صفة المقدورية وإلى ما ذكرنا مفصلا يشير المحشي مجملا بقوله فمن لم يجوز كون الممكن فاعلا الى اخر ان بناء ما ذكره اما على راي الاشاعرة وح قول المحشي فمن لم يجوز الى قوله وح جوز منطبق عليه لكن هذا لا يصلح توجيها لكلام المصنف لانه لم يذهب الى

مطلقا في الرازي و بعد تمام البرهان يظهر ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر مع

اما بلا واسطة او بواسطة وتاثير المؤثر الواجب لا يمكن ان يكون على
سبيل الايجاب بالمعنى المذكور بالاجماع على حدوث العالم فلابد
ان يكون على سبيل الاختيار فثبت بذلك كون الامكان علة الحاجة
الى المؤثر الواجب القادر هذا وقد ظهر لك بما بين ان هذا انما يتم
في الموجودات حدوثها اذ الامكان لا تستدعي الاحتياج الى المؤثر في
لا تستدعي وجود المؤثر فيجوز ان لا يصلح شيء للتاثير فيه او يصلح معدوم حالة
مثلا او يصلح الواجب على فرض الايجاب فتدبر هذا لو اريد بالمؤثر في
الوجود اما لو اريد المؤثر اعم من ان يكون في الوجود او العدم فالممكن
لا بد له من مؤثر بالفعل البتة لكن نقول انه يجوز ان يكون المعدومات
الممكنة عدمها مستندا الى الواجب على سبيل الايجاب والاجماع المنقول
لا ينفيه او الى عدم آخر بناء على ما قالوا ان عدم العلة علة العدم فافهم
قوله لما كان مقدورا المقدور الخ قد ظهر حاله مما سبق قوله اقول
المعتزلة لم ينفوا الخ يرد عليه ما في حواشي الفخرية من ان هذا انما يستقيم لو
كان مراد الشارح ان المعتزلة خصوا خلق الاجسام بقدرته تعالى بمعنى
ان قدرته مقصورة عليه ولا يتناول افعال العباد وليس كذلك بل مراده

مراده انهم نفوا قدرته على افعال العباد وعليه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون
لبعض المقدورات خصوصية مع قدرة العباد بقدرته تعالى فيكون مقدورا للعباد
ولا له تعالى وظهر انه لا يتوجه عليه ما ذكره المحشي وهذا ظاهر ادعاه في بعض الحواشي
من ان هذا خلاف ظاهر كلام الشارح بل ظاهره ما فهمه المحشي اذ على هذا يكون قوله و
اذا جاز ذلك فلم لا يجوز الخ مستدركا في كلام الشارح ولا يحتاج الى مثله على توجيه
المحشي وايضا قال في المطول المتعارف في الاستعمال قصر موصوف الخ
على ما قبله نحو خصصت الفلان بالذكر اي ذكرته دون غيره مما لا وقع له بعد وصح
الخلاف ثم ما ذكره صاحب هذه الحاشية من انه على تقدير صحة كلام الشارح على هذا ايضا
يمكن توجيه كلام المحشي بان يقال ليس ما يمكن ان يكون له اختصاص بغيره تعالى لا يوجد ذلك
بالنسبة اليه تعالى هو افعال العباد بل يقال انه مقدور للعباد على راي المعتزلة لا اختصاصها
بالعباد لانه وهذا مدفوع لان المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرته تعالى
الى آخر ما ذكره المحشي فيكون اعتراضه حقيقة على الضميمة التي يحتاج اليها فلا
يكفي ما فيه لانه يكفي في الضميمة ان يقال لعل افعال العباد تكون مقدورة لهم فقط
ولا يقدر عليه الواجب تعالى بلا ضميمة ان المعتزلة يقولون باختصاصها بالعباد
لانه وظهر انه لا اتجاه لما ذكره المحشي قوله الشارح وهذا الاستدلال



في لما كان يرد على هذا الدليل ايضا منع ما اورده على الدليل السابق من
الوجهين وجه بهذا الوجه حتى لا يرد ذلك وانت خبير بانه وان اندفع ذلك
لكن يرد ما افاده بعض الفضلاء من انه لو صح هذا السبب والمبنى للزم ان لا يتصور
اختلاف نسبة الالهية وتعلقها ايضا الى الممكنات فلا يتصور اختلاف نسبة الالهية
بان يوجد بعض الممكنات دون بعض بل لا بد ان يوجد الجميع او لا يوجد شيء اصلا و
يرد النقض بعموم قدرة زيد وعمرو وغيرهما فتأمل قوله لا يخفى عليك في
لا يخفى عليك انه اذا اجعت بناء الدليل على ما ذكره الشارح من ان المعدوم ليس
بشيء وانه نفي محض لا امتياز فيه اصلا لا مجال لورود المنع وانما يرد
من لم يقل بذلك كالمعتزلة واتكال على ما ذكره الشارح وما ذكره المحشي
من ورود المنع على المذهبين لا وجه له الا ان يكون نظره الى ان القول
بعدم التمايز اصلا مما لا يعقل اذ لا يعقل الحكم البعض دون البعض
لا بعض للبعض والبعض فلا بد للاشعري ايضا ان يقول بتمايز من المعدومات
في الجملة وان لم يكن على نحو ما يقوله المعتزلة ولا فرق بين المذهبين في
ورود المنع ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم ما ذكره في جه دفعه من قبل الاشعري
مما لا دفع له اذ الكلام على هذا الاستدلال والا فلا شك ان الاشاعرة

اشعره لو اثبتوا تأثيرا لغيره لا في فعلنا بهم فلا لزم كل ما هو مقدور
للغير لا بد ان يكون مقدورا له تعالى ولا حاجة الى الاستدلال بنفيهم
الكلام في اثبات ما ذكروه ثم بعد اثباته انما يثبت مجرد ما ذكر
لا ان كل ممكن مقدور له تعالى والظاهر انه المدعى كما اشرنا اليه سابقا
فتذكر وما ذكره لدفع المنع من جانب المعتزلة كانه ناظر الى ما اشار اليه
في الحاشية ان يجعل من دعوى الضرورة في ان كل ما هو قادر على الفعل
قادر على فعل ايضا فكل ما هو مقدور لغيره له تعالى ايضا وحديث العلم بنظام
الخير يحقق للمقام كما في الحاشية ان يجعل هذا وبعض الفضلاء بعد ما ذكر انه
لو بنى الدليل على ما ذكره ليس يكون بين المذهبين فرق قطعي قال وكان
المحشي اعرض عن هذا السبب لظهور ضعف هذا المبنى وجعل المبنى ما ذهب
اليه الاشاعرة من عدم تفاوت الممكنات في نظره باعتبار العلم بالنفع و
غيره بخلاف مذهب المعتزلة وح لا فرق بين المذهبين في ورود المنع لجواز
اختلاف النسبة على مذهب الاشاعرة من جهة اخرى فدفع عنهم بما ذكر ومن
المعتزلة بان مرادهم تساوي النسبة باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر
عن الارادة والعلم بالاصلح وح يصح عموم القدرة على المذهبين و

لا بنا فيه مذهب المعتزلة انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف قوله

اقول على قاعدتهم كما ان بناء هذا ايضا على ما ذكره من ان المعتزلة

يقولون ان كل ما هو قادر على الفعل قادر على الفعل ايضا يجب ذاته

مع قطع النظر عن العلم بالمصلحة فكل ما هو مقدور لغيره يكون مقدورا

له تعالى ايضا فلا منع عليهم وبالجملة هذا اعادة لما ذكره في الحاشية

السابقة من جانب المعتزلة ولا يخفى ان هذا ايضا في الحقيقة لا يدفع

الاعتراض عن الدليل المذكور بل هو دليل اخر على المدعى فتدبر وعلى

ما قررناه يندفع ما يتوجه عليه ظاهرا وقد اورده بعض الفضلاء من ان

مراده ان على قاعدة الاعتزال لا احد ان يقول كذا لا انه

يلزم على قاعدتهم هذا والمعتزلة قائلون به فلا ينفع في دفع المنع

بعدم قول المعتزلة به ولا عدم اللزوم من قولهم اذ يكفي للمانع

عدم منافاة قولهم للمنع والتزامهم يستلزمه نعم لو استدل الخصم بقول

المعتزلة او الحكيم لنفع هذا الكلام ولا حاجة الى ما تكلفه من ان

(ولكون ما ذكر)

الغرض المحشي ليس دفع الاعتراض والمنع فانه مدفوع بما سبق من

تخصيص الكلام بما هو مقدور الغير بغضه اخر وتوهم ان قاعدة الاعتزال

الاعتزال والحكيم من في لعموم القدرة فتأمل قوله بل من تعلق الارادة بحكمة

بل بحكمة التي يكون للاضراب والمعنى انه ليس تابعا في الحقيقة من تعلق القدرة اذ لا معنى محصل

للمنع حينئذ بل من تعلق الارادة وبحكمة ان يكون للترقي اذ غرضه عدم كونه تابعا من تعلق القدرة

فقط كما اولا انه ليس تابعا من تعلق اصل القدرة بل من تعلق القدرة المستجمعة ثم ترقى بانه ليس تابعا

من تعلق القدرة اصلا بل من تعلق الارادة هذا وله حمله للترقي بان يكون المعنى انه كما هو ليس تابعا

من تعلق القدرة انه بل تابعا من تعلق الارادة ايضا كما ذكره بعض المحشين فمما لا يحصل له كلام

قوله اقول على ما نقص الحكمة الى ما حاصله ان الحكماء لما لم يجوزوا ان يترتب الوجود لغيره

تعالى فكل ما هو مقدور للغير لا بد ان يكون مقدورا له تعالى فلا منع عليهم ايضا لكن هذا في الحقيقة

استدلال اخر لا دفع المنع عن الدليل المذكور فتدبر قوله نعم قول الرجوه وقول الحكماء

هذا يدل على ان الحركات الحيوانية صادرة عن العباد بلا اكراه وقوله وهو ينافي ما ذكره سابقا

حيث قال وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم الا ان يوجه بالتوجيه الذي نقل

عن بعض الافاضل واجاب في بعض الحواشي بان غرض المحشي ههنا انما هو نقل قول الحكماء

والمذكور سابقا اولا على طريقة الحكمة وقال ثانيا نعم قول الرجوه والحركات منهم

ولا يدل كلامه على ان المختار هذا وما ذكره سابقا هو اعتقاده بناء على ان الحق عنده ان افعال

العباد صادرة عنهم فلا اضطرابات فتأمل قوله هذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن الواجب

المذکورة فی اکثر النسخ وهو الصحیح والمعنی ان عدم استعداد المادة لحدوث الممکن توجب
عدم امکان صدوره عن الواجب لا تجویز صدوره عن غیر الواجب وهو ظ وح فلا ینافی
ما هو المشهور علی ما زعمه من ان کل ما هو مقدور للغیر مقدور له تع هذا وعلی ما فسرنا لا توجه
لما فی الحواشی الفخریة من انه اذا کانت المادة مستعدة لحدوث ممکن حتی اخر لم یکن نسبة
الذات الی جمیع الممکنات علی السویة وهذا نقیض الشرع لانه تجویز صدور ممکن من غیر الواجب
وذلک لانه بناء علی ما رسم المحشی تحت انه یدعی الشارح انه تجویز بناء علی ما عرفه حکمه
صدور ممکن عن غیر الواجب لا یکون مقدورا له تع حتی لا یثبت عموم القدرة علی ما یهم
ولم یلزم ذلک علی ما ذکرنا وقد وقع فی بعض النسخ هذا لا یوجب عدم تجویز صدوره
عن الواجب تع وکانه سهو ووهم بعض المحققین بان کون استعداد المادة شرطا
(وکانه سهو والوجه ما ذکره بعض المحققین)
لحدوث الممکن لا یوجب تجویز عدم امکان صدوره عن الواجب بالنسبة الی نفس الحدیث
الذی هی معتبرة فی حد نفسها بمعنی انه وجد ان لم یثبت لم یقتض الا ان المشیة عنده
لا تتعلق بما لم یستعد المادة لحدوثه لاستلزامه الترجیح بلا مرجح فی حد نفسه لکن لو
تعلقت کان اصدوره عنه لا لامحة انتهی ووافقه فی ذلک بعض الحواشی قال
فلا غبار فی کلام المحشی وعلی ما هو فی النسخ لا یتوجه اعتراض المحقق [illegible] سهو دونه بل
لانه اذا لم یستعد المادة لحدوث ممکن فلعله لا یقدر له علی ایجاد ذلک الممکن بالنسبة
الی اصل القدرة ایضا من حیث استجماع الشرائط لا بد لنفیها من دلیل ولیس فلا

فبالنقض ما یصلح لذلک وقد یعترض بانه لا یمکن الممکن فی کلام المحشی بالمقدور للغیر ای هذا
لا یوجب عدم تجویز صدور ممکن مقدور للغیر عن الواجب تع او یرجع الی ما ذکرنا
فی توجیه النسخة الاولی لکنه بعید فتدبر قوله لا یخفی ان المدعی فی ظاهره یتعلق به
فیناسبه فلا حاجة الی اعادة کلام قوله هو ان الواجب خیر محض لان ذاته
لما اقتضت علم الجمیع الخیرات والشرور بخیر حتی انه الشی منها وجب کان لکل لا
یصدر عنه الشر بالضرورة فیکون خیرا محضا او لانه تع عین الوجود والوجود خیر محض علی
ما هو المشهور فهو تع خیر محض اذ الشر لیس الا العدم ولا یمکن صدور العدم عن الوجود
علی ما هو طریقة الحکماء فتأمل قوله یمکن الزامهم بان الله تع یجب هذا انما
یستقیم بناء علی التوجیه الاول واما علی الثانی فلا بد اکتفی فی جوابهم ان
انه لیس شانه تع الا اعطاء الوجود فلا یصدر عنه تع الا الخیر وانما یصدر الشرور
العدم عن الممکنات المعلولة له تع فالعدم مستند الیه تع بالواسطة ولا محذور فیه
هذا الوجه صدور العدم عن الممکنات بناء علی انها لیست الوجود بل حیثیات
غیر الوجود مخلوطة بالوجود فالعدم [illegible] ولا استحالة فی صدور العدم
عنها انما المحال صدوره عن الوجود المحض واما لو لم یجوز صدوره عن الموجود اصلا
فالجواب بعد تسلیم ذلک هو ما ذکره بعض المحققین من ان الشر الحقیقی یعنی العدم

مدار الفرق بین الشبهتین هو عدم
صدور الشر عن الخیر المحض فی الاولی
واستحالة صدوره عنه فی الثانیة ولا
یخفی ان مدار الشبهة هو عدم الصدور
وعلی هذا لا یستقیم الجواب علی التوجیه
[illegible]

لا يصدر عن موجود اصلا بل علته عدم مثله والشرور الواقعة في العالم انما هي

شرور اضافية اي وجودات توصف بالشر بالاضافة كوجود النار في الثوب

مثلا وصلابة القاطع للعضو المقطوع وهذه الشرور ان استدعت علة من جهة

لكن هذا الاستدعاء لا من حيث كونها شرورا اضافية من حيث كونها شرورا

مجعولة وصادرة من المبدء الذي هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات ولا

استحالة فيه انما المحال صدور الشرور عن الخير المحض بالذات ولم يلزم ذلك

فتامل ثم انه لم يذكر ما يندفع شبهة الثنوية في اثنينية المبدء واما ما يستنبط منه

من لزوم عدم قدرته تعالى فهو وان لم يندفع بما ذكر لكنه ظاهر الدفع جدا

اذ لا يلزم الا عدم قدرته تعالى على الشر المحض والغالب والمساوي باعتبار نفسه

العلم والاسلوب لا بالنظر الى ذاته بذاته ولا محذور فيه وبالجملة ان

اللازم هو عدم القدرة المستجمعة للشرائط ولا نزاع فيه لا القدرة مطلقا و

الكلام فيه كما ذكره المحشي من ارز فتامل قوله هو العدم والامكان

وبالجملة الجهة التي هي منشأ الوجوب والجعل مجعولة تكون مستندة اليه تعالى

والشرور الى الممكنات كما ذكرنا وح فلا مخالفة لهم مع المسلمين فيهم قوله

قال المحشي لا يخفى انه على هذا لا يكون المجوس من الثنوية في هذا الاصل

الاصل القائلين بتعدد المبدء بل يستند من الجميع اليه تعالى لكنهم لم يجعلوا الشرور

مستندة اليه تعالى بلا واسطة لكونه خيرا محضا بل استندوها الى اهرمن

وقالوا ان ايجاد اهرمن ليس شرا بل خير لان اعطاء الوجود خير مطلق وانما

صدر الشر عن اهرمن لا منه تعالى هذا وقال بعض المحققين اي شر اشر مفسدة

من ايجاد موجود يكون منبعا للشرور ابد الاباد انتهى ولا يذهب عليك انه على تقدير

ان الوجود خير محض مطلقا يمكن القول بانه لا محذور في ذلك اذ الصادر منه تعالى

ليس الا اعطاء الوجود وهو خير غاية الامر يجب العوض عليه تعالى لو اساء شره

كما هو مذهب العدلية ثم لو كان صدور الشر عن ذلك الشرير بالقدرة

والاختيار لا من قبيل فعل الطبيعي فما ذكرنا ظاهر جدا فقد ظهر لك بما ذكره المحشي

يصلح جوابا اخر عن شبهة الثنوية غير ما ذكره الحكماء من ان هذه شرور قليلة

تتبع خيرات كثيرة لكن يبقى انه لو كان مراد هم باهرمن هو الشيطان

على ما ذكره الشارح فلم يصح نسبة جميع الشرور اليه اذ لا شك في وجود شرور لا

يمكن استنادها اليه بل الحق على هذا الجواب استناد الشرور الى الممكنات

التي هي مبادي لها سواء كان شيطانا او نارا او غيرهما قوله

من قوله خيرا ان يكون خيرا محضا الا ان يشدد يرد ان في التخفيف يرد

وانصف لو قالوا ان هذا ... نعم لو لم يكونوا اهرمن معمولا له تعالى لكان ... بل ... الكفر ... تعالى لا تقدر ... ولا يلزم الى عدم القدرة ... ذكر في ... ذكر الكفر ...

قوله انما شرا محضا ودح مول الخير للمبالغة في كونه خيرا الا في صدور
الخير منه كما في الوجه الذي ذكره الشارح وكما في الوجه الذي ذكره الفخري
وهو لمن يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشرير ما لا يصدر عنه الا الشر
فتدبر قوله ولهذا حملها البعض كما قال بعض الافاضل اي ولثبوت هذا
الاحتمال لكلام الثنوية حملها البعض اي حمل الخير والشر الواقعين في
استدلالهم على كون المبدأين في الوجود على الوجود والعدم اللذين هما خير
محض وشر محض فتقرير شبهتهم انا نرى كون الموجودات والاعدام في
هذا العالم فيجب ان يوجد مبدأ ان لهما ولا يكفي ان لمجموع الموجودات والاعدام
في العالم لا يلزم ان يكون شيء واحد لو كان هو المبدأ خيرا محضا وشرا محضا
فلا يستقيم قوله ولهذا حملها الا ان يتمسك بان فاعل الوجود يجب ان
يكون موجودا البتة وفاعل العدم عدما لا محالة ودح يستقيم الكلام لكن يرد
انه لم يظهر وجه اندفاع الدليل على هذا التوجيه بما ذكره المحشي ولا ما ذكره
الشارح فلا وجه لقوله واي حاصل ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون بما
ذكر والظاهر ان مراد المحشي لثبوت هذا الاحتمال لكلام الثنوية حمل البعض
الخير والشر في قولهم ان الواحد لا يكون خيرا وشريرا على الوجود والعدم

والعدم اللذين هما خير محض وشر محض في اوح فالجواب مثل ما ذكره
الشارح من ان ذلك غير لازم مما ذكرا ومن جعل الخير والشر في العالم لا يلزم
ان يكون مبدأه خيرا محضا والشر محضا والمحشي لم يتعرض لذلك احالة على الظهور
واكتفاء بما ذكره الشارح فتدبر لا يقال للمستدل ح ايضا ان يقول ان
مراده بالخير والشر في العالم هو الوجود والعدم فيتم الملازمة بناء على المقدمة
المذكورة فلا يستقيم على هذا ايضا قول المحشي ودفعها انما يكون بما سبق
لانا نقول المحشي غافل عن هذا التوجيه وانما نظره الى التوجيه الاول الذي
ذكرناه سابقا كما اشرنا اليه فتأمل قوله واي حاصل ان شبهتهم ما ذكر
يعني ان حاصل شبهتهم هو ما ذكر وقد سبق دفعها ومثل هذه التكلفات
مما لا محصل له اذ لا يوجب تقوية لها بل لا يزيد لها الا ضعفا فافهم

